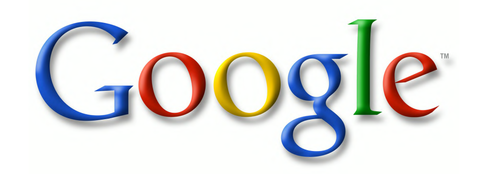



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3YL1 O
Harvard Depository
Brittle Book
578.6
Henle


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Kolossä

und

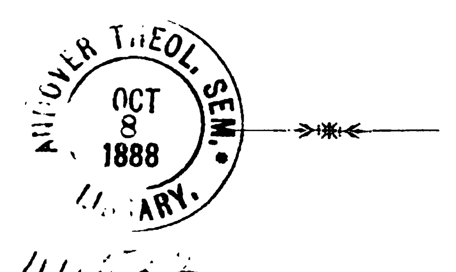
der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser.

Ein Beitrag zur Einleitung in den Kolosserbrief

von

Franz Anton Henle,

Doktor der Theologie.



München.

Verlag von Ernst Stahl sen.

1887.

Kolossä

und

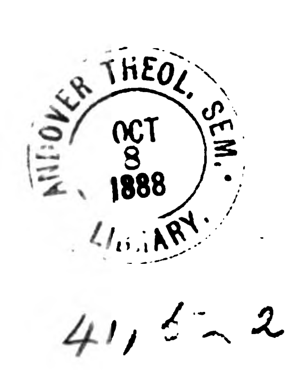
der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser.

Ein Beitrag zur Einleitung in den Kolosserbrief

von

Franz Anton Henle,
Doctor der Theologie.

München.
Verlag von Ernst Stahl sen.
1887.


ANDOVER THEOL. SEM.
OCT
8
1888
LIBRARY.

Vorwort.

Einen „Beitrag“ zur Einleitung in den Kolosserbrief nennen wir vorliegende Arbeit und auf mehr macht sie nicht Anspruch. Klänge das Wort nicht so prätentiös, könnten wir sie auch eine „Geschichte“ des Kolosserbriefes nennen, denn in der That finden in ihr alle jene Momente Beachtung, welche für das rein historische Interesse von Belang sind, vorausgesetzt, daß man, wie wir es thaten, den authentischen Charakter des Briefes als Thatsache und nicht als res dubia behandelt.

Von dem Briefe als einer historischen Thatsache gingen wir aus und dieser Gesichtspunkt bestimmte Inhalt und Umfang der Schrift.

Daß wir der Adresse des Briefes eine so eingehende topographische Untersuchung widmeten, hat seinen Grund einerseits in dem vorwiegend historischen Charakter der Schrift und andererseits in der Überzeugung, daß dem Exegeten alles willkommen ist, was ihm den Schauplatz einer biblischen Schrift möglichst klar und wahr, auch mit seinem perspectivischen Hintergrund erschließt, und doppelt willkommen ist, wenn es sich um die Erklärung eines Briefes handelt, der wie der Kolosserbrief fast nur locale Verhältnisse zur Vorlage hatte.

Daß auch Reminiscenzen an die älteste Geschichte Kolossä’s eingeflochten wurden, war notwendig, um das bilder-

reiche Gemälde, das sich um den Namen „Kolossä" gruppiert, zu vervollständigen.

Kolossä ist durch die heiligsten Erinnerungen geadelt. Das Christentum hat es den Blättern seiner Geschichte eingewoben und damit der „πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων" (Xenophon Anab. I. 2, 6) das Siegel der Unsterblichkeit aufgedrückt.

Diesem ehrwürdigen Adel den Tribut unserer Verehrung zu zollen, war die Idee, die uns bei der Geschichte Kolossä's leitete.

München, den 6. Dezember 1886.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

IV. Kapitel.

Der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser.

Vorbemerkung.

Dem topographischen Abschnitte wurden folgende Karten zu grunde gelegt:

1. Die nach des Ptolemäus „Γεωγραφικὴ ὑφήγησις" entworfene Karte in der Beilage zu Franz, Fünf Inschriften und fünf Städte in Kleinasien. Berlin 1840.
2. Tabula itineraria (Peutingeriana) Antv. 1598.
3. Karte zu „Leake, Tour in Asia Minor." London 1824.
4. Karte zu „Arundell, Discoveries in Asia Minor" London 1834.
5. Blatt I und IV der Karte von Kiepert, entworfen nach den Reiseberichten der preußischen Offiziere Vincke, Fischer und Baron von Moltke aus den Jahren 1839 und den von den Proff. Kiepert, Koch und Schönborn ausgeführten Recognoscierungen.
6. Karte zu „Fellows, Asia Minor". London 1839.
7. Karte zu Phrygia. Entworfen und gezeichnet von Kiepert. Berlin 1840.
8. Karte zu „Franz, Fünf Inschriften und fünf Städte in Kleinasien." Berlin 1840.
9. Karte zu „Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia". London 1842.
10. Schönborn, Karte von Kleinasien (1849?).
11. Kiepert, Uebersichtskarte von West-Hochasien (1851).
12. Kiepert, Memoir über die Construction der Karte von Kleinasien. Berlin 1854.
13. Kiepert, Karte der persischen Königsstraße von Susa nach Sardes, in den Monatsberichten der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1857.

14. Zwei lithographierte Karten zu „Hausrath, der Apostel Paulus“ Heidelberg 1862. (Nach Aug. Neanders Karte zur Geschichte der apostolischen Zeit.)
15. Menke, Bibelatlas in 8 Blättern. Gotha. Perthes 1868.
16. Kiepert, Karte zu „Renan, St. Paul“. Paris 1869.
17. Hirschfeld, Kelainai-Apamea-Kibotos.“ Karte mit Text in den Monatsberichten der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1857.
18. Karte zu „Otto Benndorf und George Niemann, Reisen in Lykien und Karien.“ Wien 1884.

I. Kapitel.

Topographisches.

§ 1. Das Lykusthal.

1. Dort, wo der Mäander, der reichste Fluß der kleinasiatischen Westküste, bald nach seinem Austritt aus dem Felsen, der den Palast des jüngeren Cyrus trug,[1]) sich in einem weiten Bogen nordwestwärts schlängelt, bildet er die nördliche Grenze eines Thales, das wegen seiner Lieblichkeit schon die Phantasie der Alten lebhaft beschäftigte und auch die Späteren, Dichter und Geographen, zu den anziehendsten Schilderungen begeistert hat.[2])

Südlich wird dieses Thal begrenzt von dem Kadmusgebirge, dessen westliche Seite aus einer Reihe von Gebirgskämmen besteht, die sich bis an den Mäander erstrecken und so dem Thale seinen westlichen Abschluß geben, während von Osten die Höhen der Aulokrene (Regio Aulocrenis)[3]) herunterstreichen.

---

[1]) Xenophon Anab. I, 2, 8—9. Curtius III, 1, 2—5. Arrianus Anabasis I, 29 ed. Sintonis p. 66—67.

[2]) Dio Chrysostomus or. XXXV. ed. Dindorf II, 43. Claudianus in Eutrop. II, 270—272. Biponti 1784 p. 166. Tchihaticheff, Asie Mineure, Description Physique, Statistique et Archéologique. Paris 1853, I, p. 591. Arundell, Discoveries in Asia Minor, London 1834 II, 164. Hamilton, Researches in Asia Minor I p. 514 London 1842. Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. 70.

[3]) Plinius N. H. XVI, 240: Regionem Aulocrenen (jetzt Dombai-Thal) diximus, per quam ab Apamia in Phrygiam itur. An einer anderen Stelle V, 113 spricht er von einem „*mons* Aulocrenis" wohl wegen der höheren Lage des Dombai-Thales gegenüber der Dineirebene.

Das Thal ist von einem Flußnetze bewässert, dessen Hauptfaden sich von NW. nach SO. zieht und früher Lykus hieß und dem Thale seinen Namen gab.

Jetzt heißt der Fluß Tschoruk Su, doch erhielt sich der Name Lykus noch bis in's 12. Jahrhundert.[1])

Wenn Strabo (XII. 8, 16 p. 578) den Lykus auf dem Kadmusgebirge entspringen läßt, so ist das nicht ganz richtig. Der Lykus entspringt vielmehr durch den Zusammenfluß von Gebirgsbächen, die allerdings in ziemlich großer Anzahl von dem Kadmusgebirge und zwar von dessen hervorragendsten Kuppen herabstürzen, aber erst im Thale in der Nähe des Tschoruk-Sees zu einem gemeinsamen Flusse sich ansammeln. Dieser See ist offenbar derselbe, dem wir schon bei Arrianus[2]) unter dem Namen „λίμνη 'Ασκανία" begegnen. Kein anderer See in der ganzen Umgebung, weder der Buldursee noch der von Egerdir, weisen jene Eigentümlichkeit auf, welche den Alten[3]) als eine wirkliche Merkwürdigkeit auffiel und auch von neueren Reisenden[4]) mit Staunen beobachtet wird. Der See hat nämlich einen außerordentlich reichen Salzgehalt. Das Salz wird im Sommer, wo der See einen sehr niederen Stand hat und mehr einem Sumpfe gleicht (daher Palus Ascania), mit eigenen hölzernen Spaten geschöpft, ist von vorzüglicher Qualität und liefert den Umwohnern eine bedeutende Einnahmsquelle.

2. Strabo (l. c.) rechnet den Lykus zu den „größeren Flüssen" (ποταμὸς εὐμεγέθης) und nicht mit Unrecht. Er hat zwar bloß eine Länge von 14 Stunden, dagegen mißt seine Breite 20—30 Meter und seine Tiefe ist der Art, daß sie nur äußerst schwer einen Uebergang gestattet. Sein Gefälle ist ziemlich stark und sein Wasserreichtum wird durch Zuflüsse von Nord und Süd stets in derselben Höhe erhalten. Drei dieser Zuflüsse kennen wir aus Plinius, zwei derselben umspülen Laodicea, nämlich der Asopus und Kaprus,[5]) und über den

---

[1]) Vgl. Joannes Cinnamus Epitome l. I, 2, ed. Bonn p. 5: Ἔστι δέ τις ἄγχιστα Λύκου καὶ Κάπρου τῶν Φρυγίων ποταμῶν κειμένη πόλις ὄνομα Λαοδίκη.

[2]) Anab. I, 29 ed. Sintenis p. 66—67.

[3]) Herodot VII, 30; Arrianus l. c.

[4]) Tchihatcheff l. c. p. 109. Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. 403.

[5]) N. H. l. V. c. 29 „Laodicea imposita est Lyco flumini, latera adluentibus Asopo et Capro". Vergl. Ritter, Erdkunde XIX, 879.

dritten bringt er die interessante Notiz,[1]) in Kolossä sei ein Fluß, in welchem hineingeworfene Ziegel zu Stein werden, d. h. von dem im Wasser vorhandenen Kalk so durchdrungen und überzogen werden, daß sie das Aussehen eines gewöhnlichen Steines bekommen. Diese Angabe brachte Hamilton[2]) auf den Gedanken, den von NO. in den Lykus mündenden Ak Su für das erwähnte Flüßchen zu halten. Ungefähr eine Meile stromabwärts stieß Hamilton auf ein weiteres Nebenflüßchen des Lykus, das von Süden kommt und die nämlichen kalkhaltigen Niederschläge zeigt wie der Ak Su. Schon Pococke[3]) wurde auf dasselbe aufmerksam und hat es sogar als „large stream" ausgezeichnet. Nach demselben Schriftsteller ist es der bei Strabo (XII, 8, 16 p. 578) aufgeführte Fluß Kadmus.[4])

Wir haben dieses Flußnetz etwas näher gewürdigt, weil es für die Bestimmung der Lage von Kolossä nicht ohne Bedeutung ist.

§ 2. Lage von Kolossä.

1. Nach Herodot (VII, 30) befand sich Kolossä an beiden Ufern des Lykus, d. h. derselbe floß mitten durch die Stadt, aber eigentümlicher Weise unter der Erde.

Diese Notiz, dann die schon oben mitgeteilte Angabe bei Plinius über den Ak Su und endlich Xenophons Wegangabe von Kolossä nach Kelänä (Anab. I, 2, 7), der wir noch eine nähere Besprechung widmen werden, sind die einzigen Winke, welche uns das Altertum über die Lage von Kolossä gibt.

Bekanntlich ist Kolossä schon längst nicht mehr. Wann und wie es aus der Geschichte vollständig verschwand, läßt sich nicht bestimmen.

Zum letzten Male erscheint sein Name in einer offiziellen Urkunde aus dem Jahre 787 in den Akten des zweiten nicänischen Konzils,

---

[1]) N. H. l. XXXI, c. 2, 20: In Colossis flumen est quo lateres conjecti lapides extrahuntur.

[2]) Journal of Royal Geographical Society VII, 60—61.

[3]) Description of the East and Some Other Countries Vol. II. Part. II p. 78. London 1745.

[4]) Ist das erwähnte Flüßchen identisch dem Tschukur-Tschai, wie Ritter meint (a. a. O.), so hat Pococke seine Größe sicher überschätzt, denn derselbe ist nur acht Schritte breit und einen Fuß tief.

wo ein Bischof Theodosius (oder Dositheus) sich als Bischof von Chonä oder Kolossä unterschreibt.[1])

Diese Doppelbezeichnung hat Hierocles[2]) in seinem Synekdemus noch nicht.

Nun berechtigt dies allerdings nicht zu dem Schlusse, daß Kolossä zu der Zeit (um 550) noch bestand, denn Hierocles führt in seiner Liste auch Städte auf, die schon längst zerstört waren, z. B. die Stadt Pepouza, die schon zur Zeit des Epiphanius († 403) nicht mehr war (Haer. 48, 14); dagegen kann man mit mehr Recht schließen, daß der Name „Chonä" damals noch nicht existierte, denn es ist nachgewiesen, daß Hierocles keinen Namen übersah, der eine Stadt von einiger Bedeutung repräsentierte. Daß aber Chonä den Charakter einer Stadt besaß, erfahren wir von Scylitza Curopalates (ed. Bonn p. 686) und von Nicetas Choniates (Hist. de reb. Const. ed. Bonn p. 230).

Die Doppelbezeichnung Chonä=Kolossä mag also um die Zeit des zweiten nicänischen Konzils aufgekommen sein und zugleich zu der Vermutung Anlaß gegeben haben, Chonä stehe ganz an der Stelle des alten Kolossä, eine Vermutung, welche dann allmählich zur vollen Gewißwißheit wurde und auch von den byzantinischen Schriftstellern[3]) allgemein geteilt wurde, bis man sich die Notiz bei Herodot etwas näher

---

[1]) Δοσίθεος ἐπίσκοπος Χωνῶν ἢ Κολασσῶν. Harduin IV, 280. 449. Die Doppelbezeichnung findet sich nur im griechischen Text, der übrigens Χωνῶν verstümmelt wiedergibt, indem statt Χ Ψ steht. Der lateinische Text hat Theodosius und Dositheus, der griechische nur letzteren Namen.

Der Vokal α statt ο in Κολασσῶν ist erst in der späteren Zeit entstanden. Sowohl die ältesten Schriftsteller, wie Herodot, Xenophon, Strabo, Diodor als auch sämmtliche Münzen haben Κολοσσαί. (Vgl. Mionnet IV p. 267—268; Suppl. VII p. 540—541; Waddington, Voyage numismatique p. 20; Babington Numism. chronicle N. S. III p. 1s. 6.) Die Handschriften des Kolosserbriefes schwanken zwischen α u. ο. (Vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Colossians 7th ed. p. 17.)

[2]) Herausgegeben von Wesseling in dessen Vett. Rom. Itineraria Amst. 1735 p. 666.

[3]) Constantinus Porphyrogennetus († 959) De thematt. ed. Migne P. Gr. c. 113 p. 83: Δωδεκάτη Κολοσσαὶ αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι. Nicetas Choniates (1206): Historia de rebus Constantinopolitanorum (Lib. de Manuele Comneno cap. 1: ed. Bonn p. 230): Φρυγίαν τε καὶ Λαοδίκειαν διελθὼν ἀφικνεῖται ἐς Χώνας, πόλιν εὐδαίμονα καί μεγάλην, πάλαι τὰς Κολασσάς, τὴν ἐμοῦ τοῦ συγγραφέως πατρίδα κ. τ. λ. Derselbe in seinem nur lateinisch erhaltenen Werke: *Thesaurus fidei* orth. l. IV, c. 22, Lutetiae 1580 p. 197.... quemad-

ansah und vergeblich nach dem Schlunde suchte, der dem Lykus mitten in der Stadt Kolossä einen unterirdischen Abfluß gewährte.[1])

Eine weitere Schwierigkeit ergab sich aus dem Mangel an Ruinen in und um Chonä. Man fand es auffallend, daß Kolossä, die ehemalige Großstadt Phrygiens (Herodot l. c. Xenophon Anab. I, 2, 7), gar keine Spuren seiner reichen Vergangenheit sollte hinterlassen haben. Zwar ist es in Kleinasien von altersher Sitte gewesen, mit den Trümmern verfallener Städte neue zu gründen, entweder an derselben Stelle oder, was häufiger geschah, in unmittelbarer Nähe, und so mochte auch Chonä auf diese Weise entstanden sein. Aber daß die kleine Ortschaft[2]) mit der alten großen Stadt vollständig aufgeräumt haben sollte, ist doch höchst unwahrscheinlich. Dies machte Hamilton an der bisherigen traditionell angenommenen Lage Kolossä's irre und er forschte nach zuverlässigeren Indizien, wobei er besonders auf die Auffindung des Katabothron des Lykus bedacht war. Und das Glück war ihm günstig, denn er fand mehr als er hoffte. Hören wir ihn selbst, wie er in der schon oben erwähnten geographischen Zeitschrift[3]) den Hergang schildert:

„Ungefähr drei Meilen von Chonä stieß ich auf Ruinen, Überreste eines Theaters, welche trotz ihres unvollkommenen Zustandes mich doch hinlänglich überzeugten, daß sie unmöglich der byzantinischen Stad Chonä angehören konnten. Ebenso fand ich dort Trümmer von Sarkophagen und Felsengräbern.“[4])

---

modum Paulus in epistola *ad conterraneos meos Colossenses* his verbis theologice philosophatur etc.

Goar in der Glosse zu Scylitza (ap. Georg. Cedrenum. Excerpta ex Breviario historico. Bonn p. 686 s.): ὠνομάθη ὁ τόπος Χῶναι ... πρῶτα ὠνομάζετο Κωλοσσαί.

[1]) Herodot VII, 30 ed. Dietsch p. 139 sq: Ἀνίκετο ἐς Κολοσσάς, πόλιν μεγάλην Φρυγίης, ἐν τῇ Λύκος ποταμὸς ἐς χάσμα γῆς ἐσβάλλων ἀφανίζεται, ἔπειτα διὰ σταδίων ὡς πέντε μάλιστά κῃ ἀναφαινόμενος ἐκδιδοῖ καὶ ἐς τὸν Μαίανδρον.

[2]) Wenn Nicetas Choniates in patriotischer Selbstüberschätzung seine Vaterstadt eine „πόλιν εὐδαίμονα καὶ μεγάλην“ (Hist. de reb. Constant. l. c.) nennt, so ist das sicher nicht buchstäblich zu nehmen. Das schmeichelhafte Citat aus Xenophon war dem Choniaten, der sich als Abkömmling der alten Kolosser fühlte, zu geläufig geworden, um es nicht immer wieder seinen Mitbürgern in Erinnerung zu bringen.

Jetzt ist Chonä ein Dorf von etwa 200 Häusern (Hamilton). Andere wie Harley, Wrontotschenko, Cohen geben die Zahl der Häuser etwas höher an.

[3]) Journal of the Royal Geographical Society VII p. 60 f.

[4]) Felsengräber, wie sie hier gemeint sind, reichen in die älteste Zeit phrygischer Geschichte zurück. So finden sich in dem Thale bei Nacoleia eine ganze

„Inmitten dieser Ruinen stürzen drei Flüsse in eine tiefe schmale Schlucht. Der bedeutendste dieser Flüsse ist der Lykus. Er kommt von Osten. Ein anderer Fluß nimmt seinen Lauf von Süden vom Kadmusgebirge und befeuchtet die Gärten von Chonä. Der dritte Fluß endlich, der von NO. in den Lykus mündet, fällt durch die Menge seines Kalkgehaltes auf.[1]) Sein ganzes Flußgebiet ist mit Kalkniederschlägen bedeckt, er selbst fließt über eine Klippe, die nur aus solchen Niederschlägen entstanden ist. Diese Klippe schiebt sich allmählich bis an die Flußecke vor und es mag die Zeit kommen, wo auf diese Weise der Lykus vollständig überbrückt wird. Die beiden Flüsse (Ak Su und Lykus) drängen sich nach ihrer Vereinigung durch einen engen Schlund zwischen zwei Kalkklippen, die sich durch den Hinzutritt eines weiteren von SW. kommenden Flüßchens mit reichem Kalkinhalte gebildet haben. Wie mich der Augenschein fast überzeugte, waren diese Klippen einst zu einer Brücke vereinigt.“ — Da diese Klippen nur unmittelbar unterhalb der Ruinen liegen, so haben wir hier zweifelsohne die Stelle, auf welche Herodot bezug nimmt, und somit ist die Lage von Kolossä sicher gestellt. Denn auch die weitere Hypothese Hamiltons, daß die beiden Klippen infolge eines Erdbebens wieder auseinandergerissen wurden und so die natürliche Brücke in Trümmer ging, hat dort, wo die Erdbeben an der Tagesordnung waren, sicher alle Wahrscheinlichkeit für sich. Strabo bezeichnet das Lykusthal geradezu als „*πολύτρητον καὶ εὔσειστον χώραν*“ (XII, 8, 16 p. 578) und speziell von Laodicea und seiner Umgebung sagt er: „*εἰ γάρ τις ἄλλη καὶ ἡ Λαοδίκεια εὔσειστος καὶ τῆς πλησιοχώρου δε Κάρουρα*“ (l. c.). Und daß auch Kolossä unter demselben Naturereignisse zu leiden hatte, ist durch die ehrwürdigste Überlieferung bezeugt.[2])

Reihe ähnlicher Felsengräber, wie sie Hamilton bei Chonä antraf, darunter das berühmte Midasgrab (vgl. Mordtmann in seiner Abhandlung über Seidi-Gazi in den Münchener Gelehrten Anzeigen 1860 S. 277). Auch in Persien waren diese Felsengräber Sitte, wie die „königlichen Gräber“ in der Nähe von Persepolis beweisen, von denen uns Diodor von Sicilien ausführliche Beschreibungen hinterlassen hat.

Die Felsengräber von Nakschi-Rustan, etwa vier Meilen von Persepolis, welche schon so viele Reisende angelockt haben, auch Niebuhr besuchte sie, werden sogar bis in Persiens mythisches Zeitalter verlegt. Ebenso haben Syrien und Palästina eine große Menge von Felsengräbern, welche aus uralter Zeit stammen sollen. (Vgl. Berghaus, Baudenkmäler aller Völker der Erde II S. 8, 26 ff.)

[1]) Es ist der Ak Su vgl. S. 3.

[2]) Eusebius Chron. ad ann. 10 Neronis ed. Schoene II, 154: Ἐμπρησμοὶ

2. Fellows tritt zwar mit einigem Bedenken an diese Nachrichten heran; besonders scheinen ihm in der Umgebung von Laodicea die vulkanischen Voraussetzungen zu fehlen,[1]) indeß abgesehen davon, daß die Ansicht, alle Erdbeben seien auf vulkanische Ursachen zurückzuführen, schon längst aufgegeben ist[2]) und jetzt vielmehr das Axiom gilt: „Kein Erdbeben ohne Wasser“,[3]) treten gerade im Lykusthale so viele vulkanische Symptome auf, daß es sich deutlich als Uebergangszone zur Formation der Westküste, deren vulkanische Eigenart ja allgemein bekannt ist, erkennen läßt. Strabo hat sie richtig beschrieben: *Μετὰ δὲ ταῦτά* (sc. *Μυσίαν*) *ἔστιν ἡ κατακεκαυμένη* (XII. 4. 11. p. 628 s. p. p. 538, 568, 579).

Freilich läßt sich die Grenze zwischen Mysien und Phrygien schwer bestimmen. Strabo selbst nennt einen solchen Versuch sprichwörtlich schwierig (XIII, 8, 2. p. 572), aber einen Anhaltspunkt

---

γεγόνασι πολλοὶ ἐν Ῥώμῃ, πόλεις τε τῆς Ἀσίας κατέπεσον τρεῖς Λαοδίκεια, Ἱεράπολις καὶ Κολοσσαί. Nach Eusebius fand also das Erdbeben im Jahre 64 statt. Nicht so bestimmt lautet die Angabe bei Orosius, denn die Notiz: In Asia tres urbes hoc est Laodicea, Hierapolis, *Colossae* terrae motu conciderunt — läßt es unbestimmt, ob das Ereignis mit der weiter oben erwähnten Hinrichtung der Apostelfürsten (beatissimos Christi apostolos Petrum cruce, Paulum gladio occidit) zeitlich zusammenfiel oder ob es einfach als geschichtliches Ereignis registrirt wurde, das eben auch während der Regierungszeit Nero's stattfand. (Oros. VII, 7 Vindobonae 1882 V, 455.)

Von keinem Belang ist es, wenn der weit spätere Syncellus sich im Datum um 11 Jahre irrt und die dem Chronikon des Eusebius wörtlich entnommene Notiz dem Jahre 53 (τῆς θείας σαρκώσεως ἔτη νγ') einreiht. Syncellus, Chronogr. ed. Bonn p. 636.) Der Irrtum konnte um so leichter entstehen, als Laodicea in der That auch schon früher und zwar wiederholt von Erdbeben heimgesucht worden war. (Vgl. Strabo XII, 8, 18 p. 579. Tacitus Annal. XIV, 27. Orac. Sybill. ed. Friedlieb IV, 107.)

[1]) Charles Fellows. A journal written during an excursion in Asia Minor. London 1838 p. 281: „This town (Laodicea) is said to have been destroyed or injured several times by earthquakes, *but the hills on which it stands do not show any signs of volcanic changes.*“

[2]) Vgl. Bischof, Lehrbuch der chem. und physikal. Geologie. Bonn 1866. III. Bd. S. 477. Fuchs, die vulkanischen Erscheinungen der Erde, Leipzig und Heidelberg 1865, S. 467.

[3]) Bischof a. a. O. S. 548. Wenn nach dem oben citierten naturwissenschaftlichen Axiome die Erdbeben zum weitaus größten Teile von der Erosion abhängig sind, so müssen sie besonders da stark auftreten, wo die Erde von unterirdischen Gewässern förmlich durchwühlt ist, wo ferner die Gewässer ein starkes Gefälle haben und endlich die der Erosion ausgesetzten Erdschichten leichtlösliche Be-

haben wir doch, nämlich in der Angabe Xenophons: „Κεραμῶν ἀγορὰ πόλις οἰκουμένη ἐσχάτη πρὸς τῇ Μυσίᾳ (Anabasis I, 1, 10), denn sicher lag dieser Ort nicht an der Stelle des heutigen Uschak, sondern weiter östlich, da Cyrus auf seinem Marsche von Kelänä nordwärts nur die Straße über Eumeneia, welche auch die Tabula Peutingeriana enthält, oder jene nach Synnada[1]) einschlagen konnte, also hing Mysien und sein unmittelbares Nachbarland das „Brandland" mit dem Lykusthale enge zusammen und aus dieser geographischen Lage erklären sich auch die ausgeprägt vulkanischen Erscheinungen der dortigen Gegend.

Vor allem sind es die Thermen, oft mit einer Temperaturhöhe von 50—60° R., welche sich dort in reicher Anzahl vorfinden,[2]) (darunter die berühmten heißen Bäder von Hierapolis) und die nach übereinstimmender Ansicht der Geologen ein unbestrittenes Symptom vulkanischer Thätigkeit sind.[3]) Dasselbe läßt sich von den Gasquellen sagen, an denen das Land ebenfalls nicht arm war[4]); und von welchen eine geradezu als eine Art Weltwunder galt, nämlich das sogenannte Plutonium oder Charonium am Bergabhange von Hierapolis. Hero-

standteile enthalten. Alle diese Erscheinungen treffen aber im Lykusthale in hervorragender Weise zu. Einmal fiel es schon den Alten auf (Xenophon Anab. I, 2, 10, Plinius N. H. V. 29, Strabo XII, 8, 16 p. 578, Joannes Cinnamus Epitome C. II. p. 63 Bonn) und neuere Reisende bestätigen es (vgl. Tchihatcheff l. c. I. p. 242, 255), daß der Mäander sich stellenweise im Boden förmlich vergräbt, eine Eigentümlichkeit, die übrigens nicht nur am Mäander auffällt, sondern nach Strabo den Flüssen Großphrygiens überhaupt zukömmt und auch der Lykus zeigt (Strabo XII. 8. 16; p. 578), daher die Bezeichnung seines Gebietes als einer „πολύτρητος χώρα". Weiters ist der Lauf des Mäander wie der des Lykus überaus rasch, also mit starkem Gefälle (Hirschfeld nimmt für den Mäander sogar das Verhältnis von 1:32 Meter an, vgl. Kelainai-Apamea Kibotos S. 18), und endlich weist die Analyse ihrer Gewässer jene Bestandteile auf, welche zu den leichtlöslichen gehören, wie kohlensaurer Kalk und jene erdigen Salze, die jeder Berührung mit Wasser widerstandslos nachgeben. Folglich macht es der geologischen Beobachtung Strabo's alle Ehre, wenn er das „πολύτρητον" und „εὔσειστον" des Landes in so enge Beziehung zu einander bringt.

1) Es ist die durch die Expedition des Manlius später so berühmt gewordene Straße zwischen der Dombai- und Tschalebene (vgl. Livius XXXIII, c. 15, 13—15 und Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. 55. 67).

2) Strabo XIII, 4, 14 p. 629. Arundell, Discoveries etc. II, 165—166. Pococke l. c. p. 71. Tchihatcheff l. c. I, 346.

3) Vgl. Fuchs a. a. O. S. 535.

4) Strabo p. 673, 675.

dot[1]) und Strabo[2]) hatten von ihm persönlich Einsicht genommen und die Schilderung, welche Strabo davon entwirft, läßt keinen Zweifel übrig, daß es eine jener Kohlensäurequellen war, die gerade in vulkanischen Gegenden so häufig sind. Strabo erzählt nämlich, das Plutonium sei angefüllt mit einem dicken, nebelartigen Dampfe, so daß man den Fußboden kaum sehe. Wer sich ohne Vorsicht dem Dampfe nähere, hole sich den Tod. Nur die Priester blieben wie durch ein Wunder von der tödlichen Wirkung verschont, wahrscheinlich auf grund gewisser Vorsichtsmaßregeln, die sie aber kluger Weise für sich behielten.

Ähnliche Quellen mit denselben Wirkungen finden sich auch auf der an Vulkanen so reichen Insel Java,[3]) ferners in der vulkanischen Umgebung des Laacher Sees und besonders auch in der vulkanischen Eifel, Beweise genug, auch das Plutonium von Hierapolis und die gleichartigen Erscheinungen der dortigen Gegend für vulkanische Wirkungen zu halten, folglich wird die obige Ansicht Fellows', dem sich auch Hase[4]) anschloß, durch geologische Beobachtung nicht bestätigt, sondern geradezu widerlegt.

Wir haben daher alle Ursache, an der bisherigen Tradition, daß Kolossä durch ein Erdbeben zerstört worden sei, festzuhalten und auch die Hamilton'sche Hypothese, daß der Verfall der Lykusbrücke von einer derartigen Katastrophe herrühre, ohne Bedenken zu acceptieren.

3. Damit sind wir einer weiteren Frage näher gerückt, nämlich ob dieses Ereignis die erste und einzige Ursache des Verfalls der einst so hochangesehenen Stadt war oder ob schon vor Eintritt derselben Kolossä seine frühere Bedeutung verloren habe.

Zwei Nachrichten *scheinen* sich hierin zu widersprechen.

Strabo nämlich nennt Kolossä im Gegensatz zu Herodot VII, 30 und Xenophon Anab. I, 2, 6, wo sie als „Großstadt", als „πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων" aufgeführt ist, einfach ein „πόλισμα" (p. 576), ein „Städtchen", und zwar von so geringem Ansehen, daß er dort, wo er die Stationen der großen syrischen Heerstraße aufzählt (p. 663), seiner gar nicht erwähnt, und wahrscheinlich hatte schon der Geograph

[1]) Es herrscht nur eine Ansicht darüber, daß Herodot seine Nachrichten über das Lykusthal aus der Autopsie geschöpft hat (vgl. Journal of the Royal Asiatic Society 1883 p. 125; Hermes VI. S. 406).

[2]) Strabo XIII, 4, 14, p. 629.

[3]) Fuchs a. a. O. S. 483.

[4]) In Ersch und Grubers Allg. Encyklopädie 25. Teil S. 239.

Artemidor (um 100 v. Chr.), dessen Bericht Strabo nach seinem eigenen Geständnisse vielfach folgte, das „Städtchen" übersehen. Plinius dagegen scheint in seiner Naturgeschichte Kolossä noch zu seiner Zeit eine große Bevölkerung zuzuschreiben.[1]) Die betreffende Stelle (N. H. V., 32, 41) lautet: Phrygia... oppida ibi celeberrima praeter jam dicta, Ancyra, Andria, Celaenae, Colossae, Carina, Cotyaion, Ceraine, Conium, Midiaium."

Der Widerspruch zwischen Strabo und Plinius ist aber nur ein scheinbarer, denn Plinius wollte mit dem Ausdruck „celeberrima" sicher nur die historische Merkwürdigkeit der genannten Städte hervorgehoben, da er auch solcher Städte erwähnt, die schon längst nicht mehr existierten, wie Celänä und Midäon.[2]) Außerdem darf noch bemerkt werden, daß auf die Aussagen des Plinius über Phrygien nicht allzuviel zu geben ist, da ihm wiederholt Ungenauigkeiten nachgewiesen wurden.[3])

Wir werden somit bei der Angabe Strabo's bleiben und daraus schließen, daß der Uebergang Kolossä's von der „Großstadt" zur „Kleinstadt" sich nicht plötzlich, sondern allmählich vollzog und zwar auf grund von Ereignissen, die hauptsächlich politischer Natur waren.

Wir dürfen sagen, Kolossä ging an seinem eigenen Glücke zu grunde, d. h. dieselben Verhältnisse, welche es groß gemacht, wurden von anderer Seite zu seinem Verfalle ausgebeutet.

Was machte Kolossä zur Großstadt? Vor allem seine geographische Lage; ohne sie wäre Kolossä als „πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων"[4]) gar nicht denkbar. Aber was in alter Zeit den Grund zu seinem Wohlstand und seiner Größe legte, hat in späterer Zeit und unter anderen Verhältnissen seinen Ruin eingeleitet.

Den historischen Nachweis soll das Folgende liefern.

---

[1]) Dieser Meinung ist auch Holtzmann in seinem Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das N. Test. Freiburg i. B. 1885. Mohr S. 262.

[2]) Vgl. auch Bähr zu Herodot VII, 30 in seiner Ausgabe Herodots p. 494 s.

[3]) Vgl. Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. 386. Ramsay ist wohl der gründlichste Kenner des Lykusthales wie Phrygiens überhaupt. Er besuchte das Lykusthal in den Jahren 1881—1883 dreimal und das letzte Mal mit einem Aufenthalte von 118 Tagen. Das Resultat seiner Forschungen legte er nieder in den Zeitschriften: "Journal of Hellenic Studies, Journal of Royal Asiatic Society" und „Bulletin de Correspondance Hellénique".

[4]) Herodot VII, 30; Xenophon Anab. I, 2, 7.

II. Kapitel.

Culturhistorisches.

§ 3. Kolossä, die „Grosstadt" Phrygiens.

Um die Bedeutung eines Ortes zu würdigen, muß man vor allem seine geographischen Verhältnisse berücksichtigen, denn immer wird es wahr bleiben, daß von ihnen großenteils seine geschichtliche Entwickelung abhängt, gehemmt oder gefördert wird.

Dieser Satz wird treffend illustriert durch die Geschichte Kolossäs. Was Kolossä groß gemacht, sind eben die geographischen Verhältnisse, ist die Fruchtbarkeit seiner Umgebung und ist die Menge der Verkehrswegen, wodurch es einerseits seine eigenen Schätze vorteilhaft verwerten und anderseits fremde Vorzüge sich mit Leichtigkeit zu nutzen machen konnte.

1. Südlich und östlich und teilweise auch nördlich von Kolossä dehnten sich die fruchtbarsten Gefilde Phrygiens aus. Hier war das Land, das den Phrygiern den Ehrentitel „*πολυπροβατώτατοι καὶ πολυκαρβότατοι*" eintrug.[1]) Wohin das Auge schaute, entrollte sich ein Bild üppigster Fruchtbarkeit.

Südlich erblickte es die fetten Triften, welche sich dem Kadmusgebirge entlang hinzogen und Hunderte von Heerden ernährten. Besonders wurde die Schafzucht eifrig betrieben. Strabo meint, gerade von diesem Handelszweige stamme die große Wohlhabenheit der dortigen Bewohner.[2])

Östlich gedieh der Obst- und Feldbau ganz vorzüglich und nördlich stand der Weinbau auf einer Höhe, wie sie kaum ein zweites Weinland erreicht hat. Die Pflege des Bacchusdienstes, die Dionysien und die homerische Bezeichnung *Φρυγία ἀμπελόεσσα* (Il. III. 184) sind klassische Zeugen hervorragender Weinkultur. Überhaupt was die Sage in diesem Lande dichtete, ist nur der Typus seiner Fruchtbarkeit.

Wenn Lityerses, von dessen Gefräßigkeit Athenäus[3]) und Älianus[4]) erzählen, jeden Vorübergehenden zwang, im Gebrauche der

---

[1]) Herodot V, 49.

[2]) XII, 8, 16 p. 578. Auch heute noch scheint die Schafzucht dort sehr gepflegt zu sein, vgl. Fellows, Discoveries in Lycia p. 270.

[3]) Deipnos X, 415.

[4]) V. H. I, 27.

Sense mit ihm zu wetteifern, so haben wir hier unter der Hülle des Mythus jene üppige und strotzende Fruchtbarkeit, welche dem Menschen Sichel und Sense gewissermaßen aufnötigt. Wenn Ovid (Metam. VI, 396 s. s.) Satyren, Nymphen und Hirten über den Leichnam des an den Quellen des Mäander erschlagenen Marsyas[1]) klagen läßt:

Fertilis immaduit, madefactaque terra caducas
Concepit lacrimas ac venis perbibit imis . . . .

so muß diese Fruchtbarkeit allen Landen bekannt und allenthalben gefeiert gewesen sein, ebenso wenn nach dem Glauben der Alten die Nymphen sich eben dort ihre Burg gebaut haben sollen.

Herodot (VII 30) läßt den Xerxes auf dem Wege von Keläna nach Kolossä eine Platane finden so schön und groß, daß er sie mit einer goldenen Kette umgab.

Im Jahre 321 lag Eumenes in Kelänä am Eingange des Lykusthales in Winterquartieren und überließ die reichen Triften und Heerden der Umgebung seinen Soldaten als Sold.[2])

Der berühmte Rhetor Dio Chrysostomus aus Prusa war von dem Reichtum und der Großartigkeit dieser Gegend so entzückt, daß er die dortigen Bewohner als die glücklichsten Menschen des Continentes pries und ihre Ebenen und Berge, ihre Quellen und Flüsse, ihren ergiebigen Ackerbau und trefflichen Viehweiden in schwunghafter Rede schilderte.[3])

---

[1]) Nach der Sage war es Apollo, welcher den Flötenbläser Marsyas durch sein Leierspiel überwand und schändete. Noch später zeigte man den Baum, an welchen der Satyr geknüpft worden (Plin. N. H. XVI, 240). Marsyas galt bei den Phrygern als Erfinder des Flötenspieles. Reliefs zeigen ihn auf einem Felsen sitzend, ihm zur Seite steht sein Schüler Olympus (Pausanias X, 30, 9).

Auf diese Sage spielt auch Dante an in der Invocation Apollo's:

Entra nel petto mio, e spira tue,
Siccome quando Marsia traesti
Della vagina delle membre sue.
Parad. Cant. I, 19—21.

[2]) Plutarch, Eumenes 8 ed. Reiske III. p. 581.

[3]) Or. XXXV. ed. Dindorf II, 43.

Die Rede trägt die Überschrift: „Ἐν Κελαίναις τῆς Φρυγίας." Zur Zeit des Dio (um 100 n. Chr.) bestand diese Stadt nicht mehr, es muß also die Rede in der Tochterstadt von Kelänä, in Apamea, gehalten worden sein, da wohl ähnlich wie bei Kolossä und Chonä beide Namen für dieselbe Stadt gebraucht wurden. Kelänä und Apamea lagen sich auch ganz nahe (Liv. XXXVIII, 13, 5), das eine war eine Hügelstadt (Strabo p. 577), das andere lag im Thale. Die reizende

Endlich seien noch erwähnt die begeisterten Verse des Dichters Claudius Claudianus; er blühte um das Jahr 400 n. Chr. und war der bedeutendste Dichter seiner Zeit. In dem Werke, das den Titel führt: In Eutropium, im zweiten Buche V. V. 265—274 (nach der Zweibrückener Ausgabe 1784 p. 166) widmet er der Umgebung des Mäanderflusses und zwar zunächst in seinem oberen Laufe, wozu vor allem, wie wir wissen, das Lykusthal gehört, folgenden poetischen Erguß:

Icarium pelagus Mycalaeaque litora juncti
Marsya Maeanderque petunt: sed Marsya velox
Dum suus est, flexuque carens, jam flumine mixtus
Mollitur Maeandre tuo contrario passus.
Quam Rhodano stimulatus Arar: quos inter aprica
Planities Cererique favet, densisque ligatur
Vitibus et glaucae fructus attollit olivae,
Dives equi, felix pecorum, pretiosaque picto
Marmore, purpureis cui cedit Synnada venis.

Anm. Claudianus irrt, wenn er den Marsyas als selbständigen Fluß betrachtet. Denselben Fehler beging schon Livius, Marsyas amnis haud procul

---

Schilderung der Umgebung von Kelänä bezw. Apamea kann aber nur das Gebiet westwärts, also in der Richtung nach dem Lykusthale, treffen, denn die östliche Seite zeigt wenig Vorzüge, ist im Gegenteil vielfach rauh und steinig (vergl. Arundell l. c. I, 234, Hamilton l. c. II, 363).

Ein eigentümlicher Irrtum unterlief Mannert in seiner Geographie der Griechen VI, 3. S. 124. Er verlegt nämlich Kelänä nicht weniger als 5 geograph. Meilen nördlich von Apamea, also in die Nähe des heutigen Afium Kara Hissar, folglich mitten in das Kalkgebirge hinein. Mannert ließ sich durch Xenophon irreleiten, welcher den Weg von Kolossä nach Kelänä auf 20 Parasangen angibt (Anab. I, 27). Auf grund dieser Angabe stellt Mannert mit Zuhilfenahme der Tab. Peut. folgende Berechnung an: Nach der Tab. Peut ist der Abstand zwischen Apamea und Hierapolis = 66 MP = 13 geograph. Meilen. Nun liegt Hierapolis etwa 3 geogr. Meilen = 15 MP westlich von Kolossä, mithin beläuft sich die Entfernung der Stadt Apamea von Kolossä auf etwas mehr als 10 geogr. Meilen, folglich, da 20 Parasangen = 15 geogr. Meilen sind, die Entfernung von Apamea und Kelänä auf 5 geogr. Meilen. Diese Berechnung ist offenbar unrichtig und zwar deshalb, weil die 20 Parasangen, welche Xenophon für den Weg Kolossä—Kelänä hat, auf keinen Fall 15 geogr. Meilen betragen haben können, denn einmal macht ein Heer einen solchen Weg nicht in „3 Tagmärschen" (σταθμοὺς τρεῖς), dann können die Stadien bei Xenophon, da 30 Stadien auf eine Parasange (Anab. II, 2, 6; V, 5, 4) treffen, nicht die olympischen sein, von denen vierzig auf eine geogr. Meile kommen, denn wie könnte Xenophon unter dieser Voraussetzung von Tagmärschen berichten, die



a Meandri fontibus oriens in Maeandrum cadit (l. XXXVIII, 13) und teilt sogar noch Steiger (der Brief an die Kolosser. Erlangen 1832 S. 13).

Maximus Tyrius in seiner Dissert. VIII. 8. läßt den Marsyas und Mäander aus derselben Quelle entstehen (*εἶδον τοὺς ποταμοὺς ἀφίησιν αὐτοὺς πηγὴ μία*). Das Richtige hat wohl Strabo (XII, 8, 15 p. 578) mit seiner Angabe getroffen, derzufolge Apamea an der Quelle und zugleich an der Mündung des Marsyas lag, d. h. der Marsyas war eine der Quellen des Mäander („Marsyas le petit ruisseau qui forme une de sources du Méandre“. Tschihaticheff I p. 255.) In der That beträgt der Lauf des Marsyas höchstens 18 Minuten. (Hirschfeld, Kelainai — Apamea — Kibotos S. 17.) So erklärt sich, wie Maximus Tyrius die Quellen des Mäander und Marsyas (l. c.) für eine hielt und Curtius in den Historiae Alexandri Magni III, 1. den Marsyas mit dem Mäander verwechselte.

Und was die Thäler im Osten, Westen und Süden nicht bieten konnten, kräftigen, feurigen Wein, das haben die Berge im Norden reichlich gespendet. Nicht viele Stunden von Kolossä nordwärts führte eine uralte Straße [1]) in das eigentliche Weinland Phrygiens, wo

---

nicht weniger als 300 Stadien (Anab. II, 2, 11) mithin nach Olymp. Maße 7—8 Meilen im Tage betrugen! Wir müssen somit die Stadien des Xenophon auf ein kleineres Maß reduzieren. Xenophon selbst gibt uns die entsprechenden Anhaltspunkte: Nach Anab. I, 2, 5—7 beträgt nämlich die Entfernung von Sardes an den Mäander 22 Parasangen, von da nach Kolossä 8 Parasangen und endlich von Kolossä nach Kelänä 20 Parasangen, also im ganzen 50 Parasangen oder 7 Stathmoi. Ebensoviel Zeit brauchte Cn. Manlius von Ephesus nach Apamea. (Polybius XXII, 24.)

Mißt man nun die Entfernung von Sardes oder Ephesus nach Kelänä nach der Karte, was ja leicht ist, da die Lage dieser Orte sicher steht, so erhält man 30½ geogr. Meilen, mithin 1220 Olymp. Stadien. Diese auf die 50 Parasangen des Xenophon verteilt, ergibt für die Parasange 24,4 Olympische Stadien oder ⅗ geogr. Meilen. Wenn also Xenophon (Anab. II, 2, 6: V, 5, 4) 30 Stadien auf eine Parasange setzt, so waren es nicht Olympische Stadien, sondern persische, und die Entfernung der Stadt Kolossä von Kelänä betrug nicht 15 geogr. Meilen, sondern nur etwa 12 Meilen, was sowohl mit der Tab. Peut. als auch mit den modernen Berichten übereinstimmt. (Vgl. Hamilton l. c. II, 391 Hirschfeld in den Monatsberichten der Berl. Akademie 1876. Kelainai — Apamea — Kibotos S. 8.)

[1]) Nach der Tab. Peut. verband diese Straße Kolossä mit Dorylaum, war also wohl die älteste Verbindungsstraße zwischen dem nördlichen und südlichen Phrygierreich. Sie lief von Dorylaum aus, ging über Nicoleia, wahrscheinlich

der beste Wein Kleinasiens wächst, der heute noch teuer bezahlt wird. Speziell dem Weine, den das „Brandland" erzeugt, spendet Strabo das bedeutsame Lob . . . *οἶνον οὐδενὸς τῶν ἐλλογίμων ἀρετῇ λειπόμενον.* (XIII, 4. 12. p. 628).

Zwischen diesem Weinlande und dem Lykusthale bestand ein reger Verkehr; dies beweisen die aus den frühesten Zeiten stammenden Münzen. Nirgends haben sich z. B. so viele Münzen von Hierapolis erhalten als eben in dieser alten Weingegend, der jetzigen Tschal-Ova, und die beiden Städte Eumeneia, ein Hauptort daselbst, und Laodicea am Lykus haben sogar längere Zeit gemeinsame Münzen geprägt.[1])

So stand die Stadt Kolossä mitten in einer Fruchtbarkeit, welche für sie zur Quelle des höchsten Wohlstandes werden mußte, da sie mit leichter Mühe alles, was das Land in so verschwenderischer Weise bot, nach außen auf dem Wege des Handels verwerten konnte. Und zwar konnte sie vermöge ihrer centralen Lage Handelsverbindungen nach allen Seiten anknüpfen.

2. Wirft man nämlich einen Blick auf das Straßennetz Kleinasiens, wie es schon in den ältesten Zeiten sich aufzeigt, so erscheint darin Kolossä als ein Knotenpunkt ersten Ranges.

Zunächst ist es die berühmte Heerstraße von Syrien nach Ephesus. Schon Herodot (I, 161; VII, 31) erwähnt sie und in neuerer Zeit hat sie von einer Reihe von Reisenden eine ausführliche Beschreibung erfahren, so von Pococke, Chandler, Arundell, Hamilton und Schönborn.

Sie beträgt eine Länge von 146—147 geographischen Meilen.[2]) Jahrhunderte lang war die Geschichte Kleinasiens auf diese Heerstraße angewiesen. Dort treffen wir Xerxes auf seinem Zuge nach Griechen-

Tochterstadt von Metropolis, der ehemaligen Hauptstadt von Nordphrygien (angeführt bei Hierocles ed. Wesseling p. 673, vgl. Kiepert, Erläuterungen zu Franz, Fünf Inschriften und fünf Städte in Kleinasien S. 36, Ramsay, Bulletin de Correspondance Hellénique 1882 p. 512), Konnoi, Eukarpia, Dionysopolis und Eumeneia und mündete bei Kolossä in die syrische Hauptstraße. Ramsay fand auf dieser Straße bedeutende Ruinen aus ältester Zeit (cf. Journal of Hellenic St. 1883 p. 296).

[1]) Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. p. 390, 397.

[2]) Nach Plinius (N. H. II, 172) = 5840 Stadien, nach Agathemeros I, 4 = 5870 Stadien, die 5240 Stadien bei Strabo werden als entschieden zu wenig angenommen.

land (Herodot l. c.), dort Cyrus den Jüngeren,[1]) ferner Alexander den Großen,[2]) den Consul Cn. Manlius,[3]) mehrere Diadochen, so Antiochus I.,[4]) Antiochus III.[5]) und Seleucus.[6])

Im Mittelalter ist die Straße berühmt geworden durch den zweiten Kreuzzug, wo das Heer Otto's von Freisingen durch die Bosheit und Tücke der Griechen total vernichtet wurde.[7])

Diese hochwichtige Straße führte mitten durch Kolossä, wo sie den Lykus durchschnitt. Alles was von Osten oder Westen herandrängte, um nach dem Orient oder der Westküste zu reisen, mußte Kolossä passieren, denn keine andere Stelle führte über den Lykus und kein bequemerer und näherer Weg durch das Lykusthal. So schlugen alle Wogen des Verkehres, mochten sie von Syrien oder den griechischen Inseln kommen, in Kolossä zusammen.

Kriegs- und Handelsinteressen, auch die Interessen der Religion wirkten zusammen, um Kolossä zu einer „Großstadt" zu machen. Milet[8]) als erste Handelsstadt und Ephesus als religiöse Centralstätte von ganz Kleinasien lockten Tausende und Tausende aus dem Binnenlande hervor und nicht bloß aus dem Binnenlande, der Cultus der Artemis trieb die Pilger bis vom höchsten Norden herab, wie aus dem tiefsten Süden herauf, aus Pontus und Kappadocien ebenso wie aus Lycien und Pisidien, daher die Sitte, die wichtigsten Aemter am Artemision nur mit Auswärtigen zu besetzen.[9]) Wer aber von Süden

---

[1]) Xenophon Anab. I, 2,9.

[2]) Arrianus, Anab. I, 29.

[3]) Livius XXXVIII, c. 15, 13—15.

[4]) Livius XXXVIII, c. 16, 9—14; c. 37, 2—4; c. 40, 2; c. 47, 10—13; c. 48, 1. 5. Polybius XXII., 24.

[5]) Liv. XXXV, c. 15; XXXVII, c. 8, 4 u. c. 18, 6.

[6]) Liv. XXXVII, c. 44, 6.

[7]) Wilken, Geschichte der Kreuzzüge III, 157—161, vgl. Nicetas Choniates Histor. de reb. Constant. p. 89 Bonn.

[8]) Daß besonders die Phrygier mit Milet in enger Handelsverbindung standen, erfahren wir aus Hipponax fragm. 36 ed. Bergk. Milet behauptete seine Stellung als Handelsstadt ersten Ranges, wie es scheint, noch unter lydischer Herrschaft, wurde aber allmählich durch Ephesus verdrängt, an dessen Stelle dann später Smyrna rückte.

[9]) Strabo XIV, 1, 23, p. 641, vgl. Curtius, Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens. Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1872 S. 8. Auch das Institut der Hierodulie, das in Ephesus ebenso

kam und den Landweg einschlug, konnte wieder Kolossä nicht umgehen, denn von Lycien aus mußte er über den Jataghan- oder Tschukurpaß[1]) (die alten Namen sind nicht bekannt) und von Pamphilien, Pisidien oder Cilicien aus mußte er über Sagalassus und Buldur[2]) oder Kelänä (Strabo XII, 6, 5 p. 569) direkt den Weg nach Kolossä-Ephesus nehmen.

3. Eine ebenso wichtige Straße wie die syrische Straße war die sogenannte „Königsstraße", welche von Sardes nach Susa führte.[3]) Sie hatte nach Herodot (V 54) eine Länge von 1350 Stadien, war gut gebaut, streng bewacht und wegen der vielen und schönen Herbergen (*καταλύσιες κάλλισται*), denen man dort begegnete, sehr bequem zum Reisen. Sie berührte die angesehensten Städte Vorderasiens, die als Handelsemporien oder als Cultusstätten eine große Berühmtheit hatten, so Pteria[4]), Sinope[5]), Tavium[6]), Gordium,[7]) Pessinus[8]) u. a.

---

ausgebildet war wie in Pisidien und Phrygien (vgl. Strabo p. 537), zeugt für den universellen Charakter dieser Cultusstätte.

[1]) Der Jataghanpaß soll nach Schönborn (Tagebuch 26. März 1842) sehr bequem von Lycien heraufführen, während der Tschukurpaß, den Fellows am 4. Mai 1840 passierte (Discoveries in Lycia p. 266), viel beschwerlicher ist, aber trotzdem wegen seiner wunderbaren landwirtschaftlichen Reize vorgezogen wird. Noroff gibt eine meisterhafte Schilderung von ihm. (Die sieben Kirchen der Offenbarung des hl. Johannes. Leipzig 1860. S. 41.)

[2]) Die Richtung Sagalassus—Buldur scheint Cn. Manlius und die andere Sagalassus—Kelänä Alexander der Große eingeschlagen zu haben. Vgl. Ramsay l. c. p. 68. Schönborn, Beiträge zur Geschichte Kleinasiens. Posen 1849. S. 26.

[3]) Soweit reichte sie nach der Beschreibung Herodots (V. 52—55); nach der in Photius' Auszug erhaltenen dürftigen Notiz aus Ktesias aber erstreckte sie sich auch über die Osthälfte des persischen Reiches bis Baktra und die Grenze von Indien. (Photius ed. Bekker p. 45.)

[4]) Hauptstadt in Kappadocien. Von ihr sagt Herodot (I, 76): Ἡ δὲ Πτερίη ἐστὶ τῆς χώρης ταύτης (sc. Καππαδοκίας) τό ἰσχυρότατον κατὰ Συνώπην, πόλιν τὴν ἐν Εὐξείνῳ πόντῳ μάλιστά κῃ κειμένη.

[5]) Sinope war eine milesische Kolonie und im Norden von Kleinasien wohl der wichtigste Handelsplatz. Vgl. Curtius, Griech. Geschichte I, 405.

[6]) Stadt in Galatia mit einem berühmten Heiligtume des Zeus. Vgl. Journal of the Royal Society Asiatic VII. p. 102.

[7]) Livius XXXVIII. c. 18.: Gordium .... plus quam mediterraneum celebre et frequens emporium.

[8]) Nach Strabo (p. 567) die größte Handelsstadt der dortigen Gegenden: Πεσσινοῦς δ'ἐστὶν ἐμπόριον τῶν ταύτῃ μέγιστον. Nach demselben Autor hatte dort auch der Cybele-Cultus sehr geblüht (ἱερὸν ἔχον τῆς μητρὸς τῶν θεῶν

Nun ist die Nachricht bei Herodot (VII, 31) hochbedeutsam, daß sich unterhalb Kolossä bei Kydrara oder Karura die syrische Heerstraße in zwei Arme teile, von denen der eine in gerader Linie nach Ephesus führe, der andere aber in nordwestlicher Richtung nach Sardes abbiege.

Somit stand Kolossä auch mit Sardes in fortwährendem Verkehre und damit zugleich mit der „Königsstraße" in direkter Verbindung. Dies brachte aber Kolossä ganz ungeheure Vorteile.

Einmal machte sich Sardes, das „goldene Sardes", in dem alle Schätze Kleinasiens zusammenströmten, die fruchtbaren Gefilde des Lykusthales wie die kostbaren Erzeugnisse des Weinlandes sicher sehr zu nutzen und dann hatte Kolossä Gelegenheit, seine Handelsinteressen gerade mittels der Königsstraße auf alle Hauptorte Kleinasiens auszudehnen, ja es konnte selbst bis in das Herz des Perserreiches vordringen und mit der Hauptstadt Susa in Beziehung treten, was schon deshalb nicht unwahrscheinlich ist, weil in Kolossä hauptsächlich der Handelszweig blühte, der bei den Persern sich besonderer Gunst erfreute, nämlich Wollenweberei.[1])

Das Fabrikat muß von ganz vorzüglicher Qualität gewesen sein, da die milesische Wolle, obwohl Milet gerade ihr seinen Wohlstand verdankte,[2]) hinter der kolossischen zurückstand. Letztere zeichnete sich besonders durch überaus zarte Weichheit und glänzend schwarze Farbe aus und wurde deshalb sehr gesucht und um fast unglaubliche Preise erstanden.[3]) Die Perser, welche mit weibischer Eitelkeit auf Kleiderpracht hielten, mochten also mit Vorliebe dieses Stoffes sich bedient haben.

So hatte Kolossä unter dem Einflusse der denkbar günstigsten Verhältnisse eine Stufe des Wohlstandes erreicht, der ihm den Ruf einer „großen und glücklichen Stadt" eintrug.

Daß Kolossä auch mit seinen reichen Mitteln prangte und etwa an Luxusbauten Gefallen fand, ist kaum anzunehmen, da sich, wie schon früher (S. 5) erwähnt, aus den ältesten Zeiten nur eine einzige

σεβασμοῦ μεγάλου τυγχάνον) und scheint sich bis Julians Zeiten erhalten zu haben, da im Jahre 362 Julian sich dort eingefunden haben soll, um der „Götter-Mutter" seine Verehrung zu bezeugen. (Vgl. Mordtmann in München. Gel.-Anz. 1860. S. 277.)

[1]) Strabo XII, 8, 16 p. 578.

[2]) Vgl. Duncker, Geschichte des Altertums II, 438 f.

[3]) Vgl. Strabo III, 2, 7 p. 144; XII, 6, 1.

Theaterruine erhalten hat und diese in einem solchen Zustande, daß sie zu gar keinem Schlusse berechtigt. Wahrscheinlich ging das ganze Interesse der Kolosser im Feldbau, Viehzucht und Wollenhandel auf und datiert sich daher auch ihr Niedergang von dem Momente an, wo sie diese Interessen nicht mehr wie früher verfolgen konnten, nämlich von dem Zeitpunkte an, wo Kolossä fremden Einflüssen unterliegen mußte, wie wir des Weiteren sehen werden.

§ 4. Ursachen seines Verfalles.

Bedeutung der Nachbarstädte Laodicea und Hierapolis für Kolossä.

1. Kolossä's reichste Entwickelung fällt in die Zeit seiner politischen Unabhängigkeit. Das war auch die Glanzperiode Phrygiens, die Periode seiner Selbständigkeit. An diese Zeit erinnert schon der homerische Hymnus an Aphrodite, wo Otreus (cf. Ilias III, 186) als Beherrscher des „festen Phrygiens" auftritt und das phrygische Volk noch seine Nationalsprache spricht.[1]) Daran erinnert der phrygische Sagenkreis, der im Norden wie im Süden von Phrygien ganz in denselben Vorstellungen sich bewegte, daran erinnert derselbe Göttercultus und erinnert überhaupt die Thatsache, daß oben an den Ufern des Sangarius und Halys wie unten an den Ufern des Mäander sich dieselben Anschauungen, dieselben Sitten und Gebräuche herausgebildet hatten. Somit umfaßte das älteste phrygische Reich das ganze Binnenland von Halys bis zu den Grenzen Lyciens. Indes scheint sich schon sehr frühzeitig eiue Scheidung zwischen Nord und Süd vollzogen zu haben. Wenigstens berichtet die Überlieferung von einer Residenz des Midas und Gordius[2]) in der Nähe des Sangarius und zugleich wird Kelänä als Hauptstadt Phrygiens bezeichnet.[3]) Doch litt unter dieser Scheidung die Selbständigkeit Phrygiens nicht. Erst Krösus vergriff sich an ihr (um das Jahr 562),[4]) mußte es aber bald mit dem Untergange seines eigenen Reiches büßen.

---

[1]) Ὀτρεῦς δ'ἐστὶ πατὴρ ὄνομα κλυτὸς, ἔιπου ἀκούεις,
Ὃς πάσης Φρυγίης εὐτειχήτοιο ἀνάσσει.
Γλῶσσαν δ'ὑμετέρην καὶ ἡμετέρην σάφα οἶδα κ. τ. λ.
Homeri opp. ed. Ernest. Lips. 1824 V. p. 95.

[2]) Vgl. Herodot. I, 35; Strabo XII, 5, 3; p. 568.

[3]) Livius XXXVIII, c. 13, 5; Celaenae urbs caput quondam Phrygiae fuit.

[4]) Duncker a. a. O. II. S. 436.

Auf die kurze lydische Eroberung folgte dann die persische.

Unter der persischen Herrschaft kam zuerst die Bezeichnung „Klein- und Großphrygien" auf.[1])

Ersteres zog sich am Hellespont hin bis Troas und Äolis, daher auch „Phrygien am Hellespont" genannt, wie es bei Diodor regelmäßig bezeichnet wird. Seine östliche Grenze bildete Bithynien, seine südliche Großphrygien. Dieses, der Hauptteil des Phrygierlandes, reichte im Süden herab bis zum pisidischen Hochlande, im Osten bis zum Halys und nach Kappadocien und im Westen nach Karien, Lydien und Mysien.[2])

Anm. Im zweiten Jahrhundert vor Christus unter dem pergamischen König Eumenes II. kam zu Kleinphrygien noch ein Teil von Bithynien, welcher den Namen „ἡ Φρυγία Ἐπίκτητος" führte (vgl. Strabo pp. 563, 564, 571, 575, 576) und unter diesem Namen eine selbständige Landschaft bildete.

2. Unter der persischen Herrschaft vermochte sich Kolossä immer noch auf der Höhe seines Wohlstandes zu erhalten, da es nicht in der Tendenz der persischen Politik lag, eroberte Städte um Wohlstand und Ansehen zu bringen. Unterworfene Länder verloren überhaupt nicht ihre Selbständigkeit in dem Sinne, daß ihnen fremde Machthaber aufoktroyiert wurden und sie mit ihrer ganzen bisherigen Tradition brechen mußten. Im Gegenteil durften sie sich selbst in hergebrachter Weise nach ihrem Herkommen, nach ihrem Rechte und Gesetze regieren und hatten nur den Tribut zu zahlen und Kriegsfolge zu leisten. Daher begegnen wir auch in der persischen Periode noch phrygischen Königen.[3])

Somit konnten die altphrygischen Städte zu dieser Zeit noch ungestört den Gang ihrer Entwickelung fortführen, niemand fiel es ein, hemmend in denselben einzugreifen. Einzelne Städte erfreuten sich sogar der besonderen Gunst der persischen Könige, so verdankte z. B. Kelänä gerade ihnen seine schönsten Bauten, seine Paläste, seine Akropolis und auch seinen herrlichen Tierpark.[4]) Ob auch Kolossä sich einer ähnlichen Bevorzugung rühmen konnte, wissen wir nicht, uns genügt die Thatsache, daß sie eben zu dieser Zeit als die μεγάλη καὶ

---

[1]) Vgl. Xenophon Kyropaed. I, 5, 3; VI, 2, 10; VII, 4, 16; VIII, 6, 7.

[2]) Wegen Mysien vgl. S. 7 und Strabo pp. 564, 571, 629.

[3]) Xenophon Kyrop. VII, 4, 8.

[4]) Xenophon Anab. I, 2, 8. Die Akropolis war so fest, daß selbst ein Alexander d. Gr. vergeblich seine Kriegskunst an ihr versucht hatte (Arrianus, Anab. I, 29, 1).

εὐδαίμων πόλις" von zeitgenössischen Schriftstellern aufgeführt wird.

3. Ganz anders gestaltete sich die Geschichte Kolossä's in der griechischen Aera.

Die Politik der Diadochen- und Seleucidenherrschaft war, die Nationalitäten zu brechen. Dies konnte nur geschehen durch Einführung fremder Kultur und Nichts charakterisiert tragischer diesen Kampf der griechischen Civilisation mit der phrygischen Sitte als die Marsyassage.[1]) Sie ist das Symbol totaler Vernichtung phrygischer Sitte durch griechische Kultur. Wie vollkommen diese Zerstörung war, zeigt der völlige Untergang der phrygischen Sprache und die Übermacht der griechischen Legende über der einheimischen Sage.

Von der alten phrygischen Sprache haben sich nur wenige Wörter, meistens Eigennamen, erhalten und die Stelle der phrygischen Gottheiten nahmen die griechischen Götter und Göttinnen ein, ja man ging in der Verachtung und Verhöhnung des phrygischen Cultus so weit, daß man den heiligsten Namen, den der Phrygier kannte, „Men", zum Sklavennamen entweihte. Der keusche Marsyas wurde zum Adonis, die Göttermutter Leto oder Cybele zur Aphrodite und aus dem Naturdienste gingen die Dionysien und der schmutzige Atysdienst hervor.

Übrigens fügten sich die Phrygier nicht leicht in die fremde Sitte, wie sie auch die griechische Fremdherrschaft nur schwer ertrugen. Noch zur Zeit Antiochus des Großen brachen Unruhen aus, die zu ernsten Besorgnissen Anlaß gaben, so daß Antiochus sich nicht anders zu helfen wußte, als das Land mit hellenisch-jüdischen Ansiedlern zu zu überschwemmen.[2]) Auf derselben politischen Erwägung beruhte die Gründung von Apamea und Laodicea unter Antiochus Soter und Antiochus II. In dem Maße aber als diese Städte an Macht und Ansehen gewannen, sanken die phrygischen Nachbarstädte Kelänä und Kolossä und mit ihnen geriet auch ein gutes Stück der phrygischen Geschichte in völlige Vergessenheit.

4. Nach der Sage[3]) soll Antiochus II. Laodicea auf Befehl des Zeus gebaut haben; wir sehen, wie der griechische Einfluß und

---

[1]) Vgl. Herodot VII, 26; Xenoph. Anab. I, 2, 8; Strabo p. 578, Liv. XXXVIII, C. 13. Vgl. auch S. 12, A. 1.

[2]) Jos. Flavius Anttq. XII, 3, 4.

[3]) Stephan. Byz. Περὶ πόλεων p. 183. Basil. 1563.

die Tendenz, mit dem Altphrygischen völlig aufzuräumen, in diese Sage hereinspielt.[1])

Laodicea (jetzt Eski Hissar) war von Kolossä nur 3 Stunden entfernt, lag auf Hügeln, welche sich an die Ausläufer des Tschukurpasses anlehnen und einen herrlichen Ausblick auf das Lykusthal und das Kadmusgebirge gewähren. Unmittelbar am Fuße derselben führt die syrische Heerstraße vorbei, mit der der Lykus eine Strecke weit parallel läuft. Die beiden schon früher (S. 2) erwähnten Flüßchen Asopus und Kaprus[2]) mögen wohl rechts und links die Stadt bespült haben.

Schon diese reizende Lage war ein Vorzug gegenüber Kolossä. Sie lockte zur Ansiedelung und erwies sich für Luxusbauten äußerst dankbar und an solchen fehlte es auch nicht. Hochherzige Griechen haben aus eigenen Mitteln die Stadt mit herrlichen Monumenten beschenkt. So hatte sich ein gewisser Hiero, dann später der Rhetor Zeno, Polemo und besonders die Familie der Nikostrati in dieser Weise um die Stadt verdient gemacht. Jetzt noch finden sich eine Menge Ruinen vor, welche sich als Reste solcher Prachtbauten herausstellten.[3])

Die rührigen Laodicener wußten auch die Vorteile ihrer fruchtbaren Umgebung so auszunützen, daß Strabo (p. 578) gerade diesem Umstande den Wohlstand Laodicea's zunächst zuschreibt. Ihre Schaf-

---

[1]) Auf diese Sage ist wohl auch der Beiname Diospolis, den Laodicea nach Plinius N. H. V. 29 führte, zurückzuleiten. Man hat gemeint, Laodicea habe zuerst Diospolis geheißen (so Ptolemaeus in seiner „γεωγραφική ὑφήγησις“ ed. Bertii p. 137), allein dieselben Städte mit verschiedenen Namen zu benennen, war in der ältesten Zeit gar nicht selten. Wir haben Münzen und Inschriften, welche aus derselben Zeit stammen und denselben Städten angehörten und doch verschiedene Namen trugen. So erscheint Comana zugleich unter dem Namen Hieropolis, Conni Metropolis unter dem Namen Demetriopolis, ebenso heißt Ceretapa zugleich Diocaesarea. (Vgl. Journal of Hellenic Studies 1883 pp. 372, 397.)

Nach Plinius hatte Laodicea noch den weiteren Beinamen „Rhoas“. Ob dieses Wort mit ῥοά („Granatapfelbaum“) zusammenhängt, wie Noroff meint (a. a. O. S. 51), lassen wir dahingestellt.

[2]) Plinius N. H. V, 29: Laodicea imposita est Lyco flumini, *latera adluentibus Asopo et Capro.* Der Name Caprus (Κάπρος) hat sich noch bis ins zwölfte Jahrhundert erhalten (vgl. Joannes Cinnamus Epitome l. I, 2 p. 5 Bonn).

[3]) Fellows l. c. p. 282. Noroff (a. a. O. S. 51) fand die Überreste eines Amphitheaters vor, das, nach den noch erhaltenen Marmorstufen zu schließen, bei 30 000 Menschen zu fassen vermochte.

zucht gedieh vortrefflich und in der Wollenweberei zeigten sie dasselbe Geschick wie die Kolosser. Aber in eben dieser Nebenbuhlerschaft lag die größte Gefahr für Kolossä.

Allgemein wandte sich das Interesse der aufblühenden Griechenstadt zu. Man betrachtete sie als das Centrum der griechischen Civilisation. Man gründete in ihrer Nähe eine medicinische Akademie[1]) und um den berühmten Tempel des phrygischen Gottes Men Karou[2]) zu veröden, stiftete man Laodicea gegenüber[3]) eine religiöse Centralstätte, die wegen ihrer Unzahl von Tempeln und Tempelchen den Namen „Hierapolis" erhielt[4]) und in ihrer Eigenschaft als Wallfahrtsort eine Menge Besucher anzog, bald aber auch aus anderen Gründen viel besucht wurde. Wie schon früher bemerkt (S. 8) barg nämlich der Felsen von Hierapolis eine Masse heißer Quellen, die sich vortrefflich zu Bädern einrichten ließen. In der That erhob sich auch, wie Strabo (l. c.) berichtet, eine ganze „Stadt von Bädern", welche sich als heilkräftig erwiesen, wie das aus dem Cult des Aeskulap, der dort in ganz besonderer Verehrung stand, und aus den vielen Votivsteinen hervorgeht, welche dem „*θεῷ σώζοντι*" gesetzt wurden.[5]) So mochten religiöse und sanitäre Motive einen förmlichen Menschenstrom Jahr für Jahr herbeilocken, der aber immer seinen Weg über Laodicea nehmen mußte, er mochte von Ost oder West oder Süd kommen, denn nur von Laodicea aus konnte man von der syrischen Straße ablenken und über den Lykus nach Hierapolis gelangen. Leichter

[1]) Strabo XII, 8, 20 p. 580.

[2]) Nach Dionys v. Halikarnass galt Men als Sohn des Jupiter. Das indeclinable „Karou" ist einer der wenigen sprachlichen Überreste der vorgriechischen Zeit. Vgl. Ramsay Journal of Hellenic Studies 1883 p. 60.

[3]) Strabo XIII, 4, 14 p. 629: καταντικρὺ Λαοδικείας Ἱεράπολις. Steiger (der Brief Pauli an die Kolosser. Erlangen 1835 S. 33) bezieht καταντικρὺ zum vorausgehenden Μεσωγίδι, was aber schon grammatikalisch gar nicht zu rechtfertigen ist.

[4]) Vgl. Bulletin de Correspondance Hellénique 1882 p. 513. Irrtümlich schreibt Ramsay Hieropolis statt Hierapolis. Es kann aber nur dieses gemeint sein, denn sonst hätte er kaum sagen können: „La religion d'Hieropolis était la même que celle *qui existait dans la Phrygie du Nord.*" Hieropolis war eine kleine Stadt und lag zwischen Eukerpia und Stektorion (cf. Hierocles, Synecdemus ed. Wesseling p. 676), also im Norden. Der Name des Städtchens ist durch Münzen festgestellt (cf. Waddington Voyage etc. 1853 p. 24 Pl. IV, 3).

[5]) Vgl. Mionnet IV p. 38, 39, 47 (297, 306, 307) ib. Suppl. VII, p. 10, 15, 17 (567). Vgl. auch Waddington, Voyage au point de vue Numism. en Asie Mineure p. 24. Bulletin de Correspondance Hellénique 1880 p. 291 f.

war die Verbindung von Norden mittelst der Straße, welche vom Weinland zum Lykusthal führte (vgl. S. 14), aber der größere Teil Gäste kam nicht von dieser Seite.

5. Die Entfernung zwischen Laodicea und Hierapolis betrug höchstens 3 Stunden,[1]) somit waren sie sich in Wahrheit Nachbar- und Schwesterstädte, doch lag in dieser Nachbarschaft für diese beiden Städte selbst keine Gefahr, vielmehr ein Vehikel gegenseitigen Wetteifers. Ihre nationalen Interessen berührten sich und das machte sie stark, und die kommerziellen ergänzten sich, und das machte beide Städte zu einem großen Emporium. Während in Laodicea wie schon bemerkt, die Zucht der Weber (γναφεῖς)[2]) blühte, stand die der Färber (βαφεῖς) in Hierapolis im höchsten Ansehen.[3])

Die Hierapolitaner verstanden es nämlich, auf eine ganz vorzügliche Weise mit Kräuterwurzeln und dem Wasser ihrer Thermen die Wolle wie Purpur zu färben,[4]) daher sie auch geradezu „Purpurfärber" (πορφυραβαφεῖς) hießen.[5]) Ihre Waare beherrschte gar bald nicht bloß den Markt Vorderasiens, sondern suchte sich auch den Weg bis Italien.[6]) Hierapolis wurde reich, angesehen, und die bedeutendsten Städte gingen mit ihr eine engere Alliance ein, so Aphrodisias, Ceretapa, Synnada, Sardes, Ephesus, wie aus den noch erhaltenen Inschriften zu ersehen ist.[7]) Jetzt zeugen freilich nur noch gewaltige Ruinen von ihrer ehemaligen Größe.

Auf diesen Ruinen ruht gewissermaßen noch der Schimmer des alten Glanzes, der unwillkürlich jedem Beschauer einen Ruf des Staunens entlockt. Was die Geschichte an der so herrlich aufblühenden Stadt verbrochen, das hat die Natur gesühnt oder, wie Tchihatcheff

---

[1]) Nach dem Itinerarium Antonini 6MP (ed. Wesseling p. 337). Nach Fellows beträgt die Entfernung gar nur 6—7 englische Meilen, also nicht einmal zwei Stunden, da er durchaus 4 Meilen auf die Stunde rechnet, während nach der durchschnittlichen Rechnung der meisten Reisenden 3 bis 3½ englische Meilen für die Stunde angenommen werden.

[2]) cf. Boeckh Corp. Inscr. Graec. n. 3938.

[3]) l. c. n. 3924.

[4]) Strabo XIII, 4, 14 p. 630.

[5]) Vgl. Le Bas-Waddington. Voyage Archéologique en Grèce et en Asie Mineure n. 1687.

[6]) Boeckh l. c. n. 3920. cf. Pococke l. c. Vol. II, P. II. p. 77.

[7]) cf. Boeckh l. c. n. 2763.

so schön sich ausdrückt: „On dirait qu'au milieu de cette demeure de la mort la nature a voulu redoubler d'activité et de vie“.[1])

Es hatte sich nämlich an den Ruinen ein Kalkniederschlag von blendend weißer Farbe angesetzt, der schon in einer Entfernung von 5 Stunden sichtbar ist[2]) und ganz den Eindruck von gefrorenen Kaskaden macht. Dieser Niederschlag rührt von den Thermen her, die im Laufe der Zeit ihr Rinnsal durchbrachen, sich über das ganze Terrain ergossen und eine Masse Kalkstoff absonderten, der zu Stalaktiten sich versteinerte und Formen schuf so wunderlicher Art, daß man Kaskaden, Brücken, Bögen, auch Baumwoll-Ballen (woher sogar der jetzige Name Pambouk Kalessi = Baumwoll-Schloß[3]) stammen soll), zu sehen glaubt. Das Bild, das sich hier dem Auge besonders bei günstiger Abendbeleuchtung präsentiert, soll von so magischer und geradezu überwältigender Wirkung sein, daß sich kaum Großartigeres denken lasse. Reisende, welche Zeugen dieses ans Wunderbare grenzenden Anblickes waren, versichern, der Orient habe kein zweites Phänomen solcher Art aufzuweisen,[4]) eine Ansicht, die, wie es scheint, schon bei den Alten bestand, wenigstens deutet man in diesem Sinne eine uralte Inschrift, die sich an einer Mauerruine vorfand:

Ἀσίδος εὐρείης προφερέστατον οὖδας ἁπάντων
Χαίροις, χρυσόπολι Ἱεράπολι, πότνια Νυμφῶν.[5])

5. Laodicea und Hierapolis — diese Stätten emsigen Fleißes, ausgezeichnet durch Lage und monumentale Schöpfungen, begünstigt vom Wohlwollen der jeweiligen Fürsten,[6]) Centren der Religion,

[1]) Asie Mineure I, p. 347.

[2]) Fellows l. c. p. 284.

[3]) Übrigens zeigt sich in der Schreibart unter den Reisenden eine auffallende Differenz. Renan z. B. schreibt „Tambouk“ (St. Paul p. 357), Laborde (Voyage de l'Asie Mineure) „Tambouk“ und Pambouk, Leake (Tour in Asia Minor p. 251) „Tabúk-Kale“ Tchihatcheff (Asie Mineure I, 345) „Pambouk“, Fellows in seinem Buche „An account of discoveries in Lycia p. 267 läßt es unentschieden, ob „Tambouk“ oder „Pambouk“ die richtige Schreibart sei.

[4]) Vgl. Noroff a. a. O. S. 64.

[5]) Boeckh l. c. n. 3909.

[6]) Wie hoch Laodicea auch in der Gunst der Römer stand, beweist die namhafte Unterstützung des Kaisers Augustus bei Gelegenheit eines Erdbebens, das die Stadt traf (Strabo XII, 8, 18 p. 579), und daß Hierapolis nicht zurückstand, beweist die Auszeichnung, die einem Bürger Polemo widerfuhr, der sogar mit einem Königreiche belehnt wurde (vgl. Strabo pp. 493, 495, 499, 555, 557, 559, 560, 568, 578, 649).

des Handels und zur Römerzeit sogar auch der Politik,[1]) im Besitzstande einer intelligenten und unternehmenden Bürgerschaft,[2]) mußten Kolossä immer mehr in den Hintergrund drängen. Es wurde von der Concurrenz der neu aufblühenden Städte förmlich erdrückt, und was sich in der Geschichte der Städte so oft wiederholt, geschah auch hier: je mehr Laodicea und Hierapolis an Popularität und Einfluß gewannen, desto mehr vereinsamte Kolossä. Das Loos der Vereinsamung ist aber die Verarmung. Und darum kannte sie Strabo nur mehr als „kleine Stadt“, als *πόλισμα*, und als solche treffen wir sie auch bei Plinius. Aber auf diese „kleine“ Stadt fiel der Blick Gottes, ein Blick des Segens, welcher die Trümmer der einst großen und reichen Vergangenheit wieder zusammen fügte und zu einer neuen Stadt schuf, die mit nie erbleichendem Ruhmesglanze vor unserem Geiste steht.

Kolossä selbst ist nicht mehr, aber sein Andenken lebt fort, lebt fort in Millionen Herzen und wird durch die Jahrhunderte hinab nicht erlöschen, wann und wo immer jenes „Geheimnis“ (Kol. 1, 27) noch Anbeter findet, das gerade in Kolossä so lebendig geglaubt, so innig und warm erfaßt und in Psalmen, Hymnen, Oden Tag für Tag gefeiert wurde (Kol. 2, 2; 3, 16), das ihm aber auch zum harten Prüfstein werden sollte — das Geheimnis des Sohnes Gottes!

---

[1]) Als Phrygien nach dem zweiten mithridatischen Kriege der römischen Provinz Asia zufiel und Großphrygien später in drei Jurisdictionsbezirke (dioeceses, conventus) eingeteilt wurde, nämlich Synnada, Cibyra und Apamea, da wurde Laodicea zur Bezirkshauptstadt von Cibyra erhoben (cf. Cicero pro Flacco 28, Strabo p. 576). Welche Vorteile einer Stadt aus einer solchen Stellung erwuchsen, hat Dio Chrysostomus in der schon citierten Rede „ἐν Κελαίναις“ an Apamea nachgewiesen (cf. or. XXXV, 13 „ἄλλα τε ἔθνη περιοικεῖ πολυανδρότατα, Καππάδοκές τε καὶ Πάμφυλοι καὶ Πισίδαι καὶ τούτοις ἅπασιν ἀγορὰν ὑμεῖς καὶ ξύνοδον παρέχεσθε τὴν αὐτῶν πόλιν.“ Wenn aber Strabo (p. 578) Laodicea vor seiner Zeit noch eine kleine Stadt sein läßt und zu seiner Zeit (p. 576) neben Apamea als die größte Stadt Phrygiens erklärt, so ist das ein Sprung, der bei Strabo und seiner Art zu schildern nicht auffällt. Vgl. Nissen, Ital. Landeskunde I, 15.

[2]) Zu den schon S. 22 aufgeführten Namen seien als berühmte Hierapolitaner noch erwähnt Flavius Zeuxis, der nach einer auf ihn lautenden Inschrift 72 Fahrten nach Italien gemacht hat (Boeckh l. c. n. 2763) und der gefeierte Philosoph Epiktet.

Kolossä, die „arme", die „kleine" Stadt, hat seine Geschichte nur wenig dürftigen Ruinen anvertraut, und diese sind stumm. Aber über dem stummen Grabeshügel leuchtet mit unvergänglichem Glanze durch die Jahrhunderte herab „der Glaube, die Hoffnung, die Liebe" (Col. 1, 4—5) derer, die auf diesem Boden gewandelt — und das ist der Ruhm Kolossä's. Er wird sich gleich bleiben über allem Wandel der Zeit und sich fortpflanzen von Mund zu Mund, wo überall das unsterbliche Wort des Apostels mit Beifall begrüßt wird:

„Wir danken Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, immerdar, für euch bittend, da wir gehört haben von eurem Glauben in Christus Jesus und eurer Liebe zu allen Heiligen." (Col. 1, 3—4.)

III. Kapitel.

Kolossä, die christliche Gemeinde.

§ 5. Gründung der kolossischen Gemeinde.

Wann die erste christliche Kunde nach Kolossä drang, wissen wir nicht. Unter den Völkern, welche nach Act. 2, 10 Zeugen des Pfingstwunders waren, befanden sich auch Phrygier, vielleicht hatten sie die erste Nachricht von der neuen Religion nach Kolossä gebracht. Sie konnte aber auch von der Weltstadt Antiochia in Syrien heraufgedrungen sein, wo sich nach Act. 11, 21 die christliche Predigt so äußerst fruchtbar erwiesen hatte. Unter der „großen Zahl der Gläubigen" aus den verschiedensten Völkerstämmen konnten sehr leicht auch Phrygier und speziell Kolosser gewesen sein, um so mehr als auch die lokalen Verhältnisse, die direkte Verbindung zwischen Antiochia und dem Lykusthale durch die syrische Straße, eine solche Annahme empfehlen.

Aber auch der Kolosser Philemon, der Freund des Apostel Paulus, kann seine Landsleute zuerst mit dem Christentum bekannt gemacht haben. Er war unter den Bürgern des Städtchens wohl einer der angesehensten, vielleicht auch reichsten. Er übt Gastfreundschaft (Philem. 22), wird gerühmt wegen seiner großen Mildthätigkeit (Philem. 7), hält Sklaven (Philem. 13. 16) und räumte sein Haus den christlichen Versammlungen ein (Philem. 2).

Als reicher Mann mochte er wiederholt nach Ephesus oder Antiochia gekommen sein und dort jene freundschaftlichen Beziehungen mit dem Apostel Paulus angeknüpft haben, denen wir den lieblichen Brief ad Philemonem verdanken. Dies alles ist möglich; auch das ist denkbar, daß die Kolosser erst kurz vor Abfassung des Briefes für das Christentum gewonnen worden waren, nur das ist unrichtig, wenn man meint, der Kolosserbrief sei nicht an eine eigentliche „Gemeinde" gerichtet gewesen, da der Ausdruck „ἐκκλησία" im Briefe nicht vorkomme.[1]) Allerdings läßt ihn der Kolosserbrief vermissen, aber deutlich steht er im Briefe an Philemon V. 2.

---

[1]) Vgl. Bleek, Vorlesungen über die Briefe des Apostel Paulus an die Kolosser, Philemon und Epheser S. 11.

Es müßte aber unter der Voraussetzung, daß der Kolosserbrief kurz nach erfolgter Bekehrung derselben geschrieben wurde, auch angenommen werden, daß die Constituierung der „ἐκκλησία" auch sofort vor sich ging. Erste Predigt, Gründung und Organisation der Gemeinde würden dann in einen Zeitmoment zusammenfallen und folglich könnten nur Paulus oder Epaphras, den der Brief deutlich als apostolischen Delegaten ankündigt, als die eigentlichen Gründer der Gemeinde gelten.

Übrigens mögen die ersten christlichen Keime von diesem oder jenem gelegt worden sein, die wirkliche Gründung und Organisation der ἐκκλησία in Kolossä kann auch nur von Paulus oder Epaphras ausgegangen sein. Denn an einen anderen Apostel als Paulus zu denken, verbietet Röm. 15, 20, wo der hl. Paulus auf's bestimmteste erklärt, es sei ganz gegen seinen Grundsatz, solche Kirchen zum Felde seiner Thätigkeit auszuwählen, die von anderen Aposteln gegründet waren oder überhaupt schon unter Leitung eines Apostels standen.

Nun war aber Paulus nicht in Kolossä, folglich muß man sich für Epaphras entscheiden. Auf ihn vereinigen sich auch alle Stimmen mit Ausnahme derer, welche Paulus nach Kolossä kommen lassen.[1])

Gegen diese Annahme spricht indes nicht nur Kol. 2, 1,[2]) sondern auch die ganze vorausgehende Reiseroute des Apostels.

---

[1]) Renan schreibt in seinem Werke St. Paul p. 362: Dans son troisième voyage, il (Paul) traversa Apamée Kibôtos et la Phrygie dite plus tard Pacatienne." Darnach ist es ihm gewiß, daß Paulus auf seiner dritten Missionsreise Kolossä berührte, denn Phrygia Pacatiana (auch Capatiana) war der unter Constantin dem Großen abgetrennte westliche Teil Phrygiens mit der Hauptstadt Laodicea, der östliche Teil hieß Phrygia Salutaris und hatte zur Hauptstadt Synnada. Dieser constantin. Einteilung liegt dem Namenregister der oströmischen Städte im Synekdemus des Hierokles zu grunde (Vetera Romanorum Itineraria ed. Wesseling pp. 619 s. s,).

Wahrscheinlich unter Kaiser Justinian wurde die Phrygia Pacatiana in eine prima und secunda abgeteilt, jene mit der Hauptstadt Laodicea, diese mit der Hauptstadt Hierapolis. Beide Städte waren zugleich die kirchlichen Metropolen und als solche sind sie auch in den Notitiae Episcopatuum aufgeführt (cf. Codinus Curopalata, De Officiis et Officialibus Curiae et Ecclesiae Constantinopolitanae ed. Venet. p. 285—351). Renan mag nun an die eine oder andere Einteilung gedacht haben, immer ist Kolossä mit inbegriffen.

[2]) „Denn ich will, daß ihr wisset, welch großen Kampf ich habe um euch und um die in Laodicea und alle, die mein Angesicht im Fleische nicht gesehen." Das letzte

Zweimal erwähnt die Apostelgeschichte Phrygien als Missionsgebiet des Apostels Paulus, nämlich einmal im Berichte der zweiten Missionsreise (Act. 15, 41; 16, 1) und dann in dem der dritten (Act. 18, 23).

Bei der ersteren besuchte Paulus Phrygien von Lykaonien, bei der letzteren von Syrien aus. Beidesmal galt aber der Besuch dem „galatischen Lande", nur mit dem Unterschiede, daß er das erste Mal Phrygien vor und das andere Mal nach Galatien besucht hatte.

Act. 16, 6 wird Phrygien ausdrücklich Asia gegenüber gestellt, letzteres, welches zugleich von Galatien, Mysien[1]) und Bithynien unterschieden wird, kann aber nur die römische Provinz „Asia" bedeuten, mithin kann auch Phrygien hier nur jene Teile der phrygischen Landschaften bezeichnen, welche um jene Zeit der römischen Provinz „Asia" nicht zugeteilt waren, und diese waren „Phrygien am Gebirge" (Phrygia Paroreios) und das „pisidische Phrygien".[2]) Da der Apostel kaum den weiten Umweg von Lykaonien über das pisidische Phrygien nach Galatien gemacht hat, sondern auf der gewöhnlichen und nächsten Straße geblieben sein wird, so kann unter dem Phrygien, das er durchreiste, nur „Phrygien am Gebirge" gemeint sein.

Diese Straße ist nämlich die uralte Verbindungslinie von Ikonium und Synnada. Wir finden sie schon bei Xenophon (Anab. I, 2, 10), auch die Tab. Peut. enthält sie. Sie führte von Lykaonien herauf zwischen dem heutigen Sultan- und Emirdagh direkt nach Synnada und mündete dort in die „Königsstraße",[3]) die den bequemsten

---

καί fügt den einzelnen Teilen behufs näherer Bestimmung noch das Ganze bei, steht also im Sinne von „und überhaupt". In diesem Sinne findet sich καί öfters (vgl. Krüger § 69, 32 A. 2, Winer S. 407). Nur so erklärt sich auch das „θέλω ὑμᾶς εἰδέναι"; diese Phrase klänge höchst seltsam, weun ὅσοι im Gegensatz stände zu den „ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ".

[1]) Das ganz unbestimmbare Land Mysien (vgl. S. 7) wird hier wohl wie bei Livius XXXVIII, 39 mit Phrygia Epiktetus identisch sein. Die Verwechslung beider Namen kam ja nach dem Zeugnisse Strabo's auch sonst öfters vor.

[2]) Als Galatien eine römische Provinz wurde (24—25 v. Chr.), wurde der südöstliche Teil von Phrygien, nämlich Phrygia Paroreios oder „Phrygia am Gebirge" und das noch südlicher gelegene Phrygia Pisidica von der Provinz „Asia" getrennt und mit Lykaonien der Provinz „Galatia" zugewiesen (vgl. Bergmann, De Asia Romanorum provincia. Berol. 1846 p. 22, 24).

[3]) Vgl. Kiepert im Monatsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1857.

Weg nach Galatien, d. h. zunächst nach Pessinus, der Grenz- und vielleicht auch Hauptstadt des galatischen Landes (vgl. S. 17. A. 8), bildete. Auf dieser Reise mußte Paulus „Asia" berühren, da, wie schon vorher bemerkt, Synnada in seiner Route lag. Dies stimmt auch zum Berichte; denn offenbar wollen die Worte „κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ" (Act. 16 7) den Grund angeben, warum Paulus von dem südlichen Phrygien sofort nach Galatien eilte und das dazwischen liegende reiche Arbeitsfeld, nämlich Asia, unbebaut ließ. Auf dieser Route konnte er aber unmöglich über Kolossä kommen und ebenso nicht auf seiner Weiterreise nach Troas, denn diese ging über Mysien oder Phrygien Epiktetus und den südlichen Teil von Kleinphrygien, also über die sogenannten oberen Gegenden (ἀνωτερικὰ μέρη Akt. 19, 1).

Kaum günstiger für Kolossä lautet der zweite Missionsbericht (Akt. 18, 23). Nach ihm kam Paulus von Antiochia in Syrien nach der galatischen Landschaft und Phrygien. Hatte er die „Γαλατικὴ χώρα"[1]) zuerst besucht, worüber uns das „καθεξῆς" (= der Ordnung nach) fast vergewissert, dann hatte der Apostel den kürzesten Weg eingeschlagen, nämlich den über Mazaka, d. h. der „Königsstraße" entlang, nach Pessinus, Gordium, Ancyra, also durch die altphrygische jetzt galatische Landschaft.[2]) Um aber von dort nach Ephesus zu gelangen, bot sich ihm keine geschicktere Verbindung, als auf der „Königsstraße" weiter zu gehen über das phrygische Hochland am Dindymus-Gebirge (jetzt Muraddagh) bei Synnada vorüber durch das Hermusthal[3]) nach Sardes und von dort über das Tmolus-Gebirge nach

[1]) Den Ausdruck im offiziellen Sinne, also als „Provinz Galatia", zu nehmen, wie Renan (St. Paul p. 51 sq. 126, 313) es thut und Hausrath ihm beistimmt (Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 528 ff.), geht, abgesehen von der Eigenart des Ausdruckes, der doch sehr spezifisch lautet, schon deshalb nicht, weil er mit ihm „Phrygien" verbindet, das nie für sich eine römische Provinz bildete.

Unter der von Renan und Hausrath gemachten Voraussetzung, daß Paulus sich stets der Namen der Provinzen, also der offiziellen Bezeichnung, bediente, müßten auch Lykaonien, Mysien, Pamphylien, Pisidien römische Provinzen gewesen sein, was sie aber nie waren.

[2]) Vgl. Journal of the Royal Society Asiatic VII. p. 107.

[3]) Diese Straße ist noch heute sehr frequentiert. Arundell, Hamilton und Fellows passierten sie. Im Altertume war sie berühmt durch den Zug des Xerxes, der von Kydabra aus nach ihr abgelenkt ist (Herodot VII, 31), ferners durch den Marsch des Cyrus auf der umgekehrten Route und später durch den des Antiochus III. auf seinem Zuge nach Pergamum (Liv. XXXVII, 18).

Ephesus. Die Straße von Sardes nach Ephesus über den Tmolus dem Kaysterflusse entlang ist mindestens so alt wie die „Königsstraße", da sie Herodot gleichzeitig mit dieser erwähnt (Herodot VII, 100 vgl. V, 54, wo ihre Länge angegeben ist).

Für die eben beschriebene Reiseroute des Apostels Paulus lassen sich auch einige Andeutungen in der Schrift geltend machen, nämlich Gal. 4. 13; Cor. 11, 26; Akt. 19, 1. Hatte der Apostel den Weg von Antiochia nach dem galatischen Landstrich über Mazaka durch Kappadocien genommen, so hatte er allerdings, wie schon bemerkt wurde, den direkten und darum den nächsten Weg gewählt, aber zugleich einen Weg, der große Anforderungen an seinen an sich schon schwächlichen Körper stellte. Kappadocien ist ein wegen seiner Wüsten und Gebirgsschluchten übel berüchtigtes Land.[1]) Wenn nun der hl. Paulus krank in Galatien ankam (Gal. 4, 13) und noch in Ephesus die Erinnerung an die überstandenen „Gefahren" „unter Räubern", „in der Wüste", „auf Flüssen" sein Gemüt lebhaft beschäftigte (2. Cor. 11, 26), so liegt nichts näher, als eben an diese Reise durch Kappadocien zu denken. Wenn dann sein Berichterstatter uns versichert, Paulus sei durch das „Hochland" (*τὰ ἀνωτερικὰ μέρη*) nach Ephesus gekommen (Act. 19, 1), so kann wohl nur das „Hochland" im mittleren Phrygien gemeint sein, welches die persische „Königsstraße" durchschnitt. An das Messogisgebirge zu denken, das nach Strabo (p. 629) von Kelänä nach Mykale sich hinzog, geht deshalb nicht an, weil Niemand, der von Syrien nach Ephesus gieng, über die Messogis stieg, denn die Straße von Kydrara über Magnesia[2]) führte nach Sardes. Nimmt man aber an, Paulus sei die syrische Heerstraße entlang gegangen, wo er allerdings Kolossä hätte passieren müssen, so verträgt sich dies mit dem Ausdruck „*τὰ ἀνωτερικὰ μέρη*" (Act. 19, 1) nicht, denn einmal liegt die Messogis, welche von Kelänä aus einen großen Bogen nach NW. macht, zu weit nördlich von dieser

---

[1]) Vgl. Strabo XII, 2, 8, 10 p. 539. Noch aus den Kreuzzügen knüpft sich eine traurige Erinnerung an dieses Land. Bekanntlich ging hier das ganze Heer Konrads III. ebenso infolge der unwirtlichen Gegend als der räuberischen Überfälle seitens der Türken auf eine bejammernswerte Weise zu grunde. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge III, S. 157.

[2]) Aus Herodot I, 161; III, 122 bekannt, seine Lage läßt sich nicht genau bestimmen.



Straße,[1]) so daß Lukas nicht sagen konnte „διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη“ und dann zieht sich die Straße durch eine ziemlich tiefgelegene und breite Thalebene dahin, von der aus das phrygische Hochland seinen Ansteig bis zu einer Erhebung von 2000′ erst beginnt,[2]) also nicht schon als „ἀνωτερικὰ μέρη“ gelten kann.

Somit fehlt auch nach diesem zweiten Reisebericht jeder Anhaltspunkt für eine Reise des Apostels durch das Lykusthal und Col. 2, 1 kann nur so gedeutet werden, Paulus war vor Abfassung des Briefes mit den Kolossern in keinerlei persönliche Berührung getreten. Nun zeugt aber der ganze Ton des Briefes dafür, daß der Apostel sich in derselben väterlichen Autorität den Kolossern gegenüber fühlte, wie er sich einer solchen anderen Gemeinden gegenüber, die er selbst gegründet hatte, bewußt war — dieselbe Wärme, aber auch derselbe Ernst, dieselbe Vertraulichkeit, aber auch derselbe gebietende Amtston! Wo der Verfasser von sich und der Gemeinde und ihrer gegenseitigen Beziehung spricht, da wird sein Stil außerordentlich frisch und lebendig, ja innig, eine gewisse Wortfülle läßt sich nicht verkennen, eine Wortfülle, in der sich die ganze Kraft und Tiefe seines Gemütes offenbart. Seine Versicherungen sind so voll feuriger Zärtlichkeit, als ob alle seine Gedanken und Empfindungen nur Kolossä zum Inhalt hätten, so wenn er gesteht, er sei den Kolossern stets geistig nahe (Col. 2, 5), er bete unablässig für sie (Col. 1., 3 9), ja es mache ihm geradezu Freude, für sie leiden zu dürfen (Col. 1, 24).

Solche Herzensergüsse gemahnen an jene Ausdrücke echter Vaterliebe, die er denen gegenüber so gerne gebraucht, die er mit Vorzug seine „Kinder“, seine von ihm in Christus gezeugten Söhne nennt (vgl. 1. Cor. 4, 14; Gal. 4, 19). Man vergleiche nur 2. Cor. 2, 4; 7, 3—4; Gal. 4, 20; Phil. 4, 1; 1. Thess. 1, 3; 2, 7; 3, 5; — wo die Liebesglut in allen Farben spielt, klagend und jauchzend, verlangend und entsagend, bald die Vorzüge der Lieblinge laut preisend,

---

[1]) Nach Stein ist Kolossä 6 Stunden vom Mäander entfernt (cf. Stein ad Herodot VII, 30, S. 40), also auch von der Messogis, an deren südlichem Fuße sich der Mäander hinschlängelt. Diese Angabe stimmt zu den Berechnungen Tchihatcheff's und Hamilton's. Nach ersterem beträgt der Lauf des Lykus 14 Stunden (vgl. Tchihatcheff l. c. p. 464), nach letzterem die Entfernung Kolossä's von den Quellen des Lykus 8 Stunden (Researches in Asia Minor I, 508).

[2]) Journal of Hellenic Studies 1883 p. 376.

bald in heiligem Unwillen ihre Fehler tadelnd. Ganz dieselben Töne werden im Kolosserbriefe angeschlagen. Der Apostel hält mit dem Lobe nicht zurück, er scheut sich aber auch nicht, die Kolosser an ihr Vorleben zu erinnern (Col. 3, 7). Letzteres thut er zwar auch den Römern gegenüber (Röm. 6, 19 ff.), doch nicht ohne später (15, 15) eine Entschuldigung anzubringen, eine Rücksicht, die er der „fremden Gemeinde" schuldig zu sein glaubt, in Kolossä dagegen außer acht ließ, weil sie zu der Stellung, die er dieser Gemeinde gegenüber inne hatte, schlecht gepaßt hätte. Sie war ihm kein „*ἀλλότριον θεμέλιον*" (Röm. 15, 20), so wenig wie Thessalonich, Korinth, Philippi und die Gemeinden Galatiens, nur daß diese direkt durch ihn, Kolossä dagegen indirekt, nämlich durch seinen Schüler Epaphras, gegründet wurde. Wer aber war Epaphras?

§ 6. Epaphras.

Epaphras war ein Kolosser, entweder von Geburt oder durch Ansiedelung — beides liegt in „*ὁ ἐξ ὑμῶν*" (Col. 4, 12).

Daß er zu den Vertrauten des Apostels Paulus zählte, verrät der Ton, in welchem dieser von ihm in seinem Briefe spricht. Timotheus, Titus, Epaphroditus,[1]) die der Apostel seiner persönlichen Freundschaft würdigte, standen ihm kaum näher.[2]) Zeichnet er ihn doch Zug für Zug als sein alter ego! Was Epaphras lehrt, ist das Echo seiner eigenen Lehre (Col. 1, 6, 7), was ihn (Paulus) beunruhigt, ist auch des Epaphras Sorge (Col. 4, 13 vgl. m. 2, 1). Eifervoll im Gebete gleich Paulus ringt und kämpft auch Epaphras mit ihm um die höchste Vollkommenheit der Kolosser (Kol. 4, 12 vgl. m. 1, 9).

So ist Epaphras in Wahrheit ein „Mitknecht" (*σύνδουλος*) Pauli (Col. 1, 7), ein Amtsgehilfe, mit apostolischer Vollmacht ausgestattet, die ihn befähigte, im Namen des Apostels,[3]) als dessen Repräsentant oder Delegat, die Organisation der Gemeinde zu Kolossä und wahrscheinlich auch derer zu Laodicea und Hierapolis (Col. 4, 13)

[1]) Die Identität von Epaphras und Epaphroditus, welche seit Grotius mitunter behauptet wurde, ist jetzt fast allgemein aufgegeben und findet auch in der Tradition nicht den geringsten Stützpunkt.

[2]) Vgl. Kol. 1, 7; 4, 12, 13 mit Kol. 2, 13; Phil. 2, 20—22, 27; 1 Tim. 1, 18; 2. Tim. 1, 2—4; 2, 1.

[3]) Kol. 1, 7. Für ἡμῶν statt ὑμῶν sprechen die gewichtigeren Autoritäten.

durchzuführen. Die Legitimation, welche der Apostel ihm ausstellte (Col. 1, 6—7) und die Anerkennung, die er seinem Wirken zollte,[1]) läßt deutlich die Autorität erkennen, auf welche hin das Werk geschah.

Eine so wichtige Mission wird aber keinem Neophyten anvertraut, sie setzt ein tüchtiges Verständnis der christlichen Lehren voraus. Ein solches aber konnte Epaphras nur auf dem Wege eingehender längerer Belehrung sich aneignen. Da nun alles dafür spricht, daß Epaphras durch den heil. Paulus dem Christentum gewonnen wurde, so ist wohl anzunehmen, daß er noch geraume Zeit nach seiner Bekehrung an der Seite des Apostels verblieb. Ging diese Bekehrung etwa am Schlusse des ephesinischen Aufenthaltes Pauli[2]) (Ende 57) vor sich und hatte er den Apostel, in dessen Gesellschaft sich auch andere Asiaten befanden (vgl. Act. 20, 4), auf seiner Weiterreise begleitet und erst während derselben die Sendung nach dem Lykusthale empfangen, so konnte von da ab bis zur Abfassung des Briefes (um das Jahr 61) eine so energische und hingebende Thätigkeit, wie sie Epaphras eigen war, ein Missionswerk von solcher Vollendung,[3]) wie wir sie im genannten Briefe vor uns haben, ganz wohl zu stande bringen. Und wenn wir nun Epaphras in dem Augenblicke, wo der Brief an die Kolosser gelangte, wieder an der Seite des Apostels erblicken und nicht mehr nach Kolossä zurückkehren sehen, so ist wohl der Schluß erlaubt, Epaphras hatte seine Mission erfüllt und nun drängte es ihn wieder in die Nähe des Meisters, zumal er denselben iu Banden wußte. Seine treue Hingabe sehnte sich nach der „Mitgefangenschaft" (συναιχμαλωτός Philem. V. 23) oder, wenn dies ihm nicht glückte, nach weiteren Aufträgen im Dienste des Apostels (σύνδουλος Col. 1, 7). In Kolossä hatte er an Archippus einen tüchtigen Vorsteher der Gemeinde gefunden (vgl. Col. 4, 17. Philem. V. 2), so daß ihn dort nichts mehr zurückhielt. In Rom[4]) angekommen,

---

[1]) Kol. 1, 7; 4, 13.

[2]) Kol. 1, 4—8; 2, 5.

[3]) Nach dem Wortlaute von Act. 19, 10: ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου hatte sich um Paulus während seines zweijährigen Aufenthaltes in Ephesus ein Auditorium geschaart, das allen Gebieten Kleinasiens angehörte. Es erklärt sich dies leicht aus dem allseitigen Verkehr dieser Weltstadt, wo ganz Asien sich traf, der Osten und Westen sich begegnete und Hellenen und Barbaren, Juden und Heiden beständig hin und her wogten.

[4]) Die Gefangenschaft, in der sich der Apostel nach Col. 4, 3, 18 befand, in welche also die Abfassung des Briefes fällt, kann nur die römische sein, und nicht

erstattet er dem Apostel eingehenden Bericht über den religiös-sittlicher Zustand der Gemeinde (Col. 1,4). Der Bericht lautet überaus günstig, doch kann er sich wegen der Zukunft der Gemeinde einer großen und ernsten Furcht nicht erwehren, gerade sie hatte auch seine Reise nach Rom beschleunigt. Ohne dieses Motiv der Sorge und Angst um die so herrlich aufblühende Kirche zu Kolossä verständen wir bei aller Liebe, die Epaphras zu Paulus trug, es dennoch nicht, warum er gerade jetzt im Augenblick der Gefahr die Gemeinde und zwar für immer verließ. Die Gefahr dünkte ihm zu groß und in ihren Folgen so unberechenbar, daß er einer so schwierigen Situation gegenüber sich nicht stark genug fühlte, um so mehr als diejenigen, welche die Gefahr heraufbeschworen hatten, es geradezu auf Schwächung seines Ansehens, auf Herabwürdigung seiner Autorität absahen.[1]) So war es für ihn Pflicht, die Hilfe des Apostels anzurufen.

Der Apostel begriff auch sofort den Ernst der Lage und was er in seinen Umständen thun konnte, that er, er wandte sich brieflich an die Gemeinde, im Stillen aber trug er sich mit dem Plane, sobald er der Gefangenschaft los würde, Kolossä in eigener Person zu besuchen; doch teilte er diesen Plan vorläufig nur seinem Freunde Philemon mit (Philem. V. 22). Die Sache erschien ihm wichtig genug, um den weiten Weg nicht zu scheuen, und leider betrog ihn, wie wir sehen werden, seine Furcht nicht.

Damit haben wir die Situation schon gestreift, aus der heraus der Brief begriffen und erklärt werden muß. Es ist ein bilderreiches

---

die in Cäsarea. Die Gründe sind durchschlagend. Paulus erfreute sich in Rom nach Act. 27, 30—31 einer gewissen Freiheit, er konnte Besuche empfangen, Vorträge halten, in Cäsarea dagegen saß er in einem wirklichen Gefängnisse und wurde von den Juden fortwährend so argwöhnisch beobachtet, daß an eine Predigt des Evangeliums nicht zu denken war (vgl. Act. 23, 20; 24, 1 ff. 25, 2 ff.) Nach Philem. V. 22 trägt sich Paulus mit der Hoffnung einer baldigen Befreiung und kündet deshalb seinen Besuch in Kolossä an; in Cäsarea beschäftigten ihn ganz andere Gedanken. Er hatte ja an den Kaiser appelliert, mußte somit seinen Transport nach Rom alle Tage erwarten, und welchen Ausgang seine Sache dort nehmen werde, konnte er damals noch gar nicht ahnen. (vgl. Act. 25, 11—12). Endlich erwähnt Paulus im Kolosser- und Philemonbriefe (Kol. 41; Philem. V. 1) seines bei ihm anwesenden Bruders und Mitarbeiters Timotheus, dieser befand sich aber nach Hebr. 13, 23 wahrscheinlich in Rom in Gefangenschaft, jedenfalls nicht in Cäsarea.

[1]) Col. 1, 7 und 4, 13 macht ganz den Eindruck einer feierlichen Legitimation des Epaphras, veranlaßt durch ungerechtfertigte Angriffe auf dessen Person und Lehre.

Gemälde, das uns der historische Hintergrund aufzeigt, aber noch ist es in eine Art dämmeriger Atmosphäre gehüllt, die Farben fließen stark ineinander und die Umrisse verschwimmen. Suchen wir uns das Bild näher zu rücken, an einzelnen greifbaren Gestalten wird es nicht fehlen. Sie mögen den Schlüssel bieten zur Lösung manchen Problems, an das man in allzu großer Eile seine Zweifel ansetzte, sei es um die Echtheit, sei es um die Integrität des Briefes in Frage zu stellen. Indes, wie Klöpper[1]) mit Recht bemerkt: „Der Zweifel am Zweifel hat mit dem Zweifel an die Überlieferung ziemlich gleichen Schritt gehalten, und das Endziel der Untersuchung in weitere Ferne gerückt."

Anmerkung. In der katholischen Kirche war man über die Echtheit und Integrität des Briefes nie im Zweifel, die äußeren Gründe sind zu schlagend und innere Gründe gaben schon deshalb nie Anlaß zu Bedenken, weil es Niemanden einfiel, einen Brief deshalb zu verleugnen, weil er „johanneische Ideen" oder „unverkennbare Verwandtschaft mit der Christologie des vierten Evangeliums" aufweise. In der That ist es eine durch die einfachste theologische Betrachtung sich aufdrängende Logik, daß der Autor des Kolosserbriefes mit dem des vierten Evangeliums steht und fällt. Alles, was man vom rein theologischen Bewußtsein heraus gegen die Echtheit oder Integrität des Kolosserbriefes vorbringt, ist eine Concession an den „Alexandriner" Johannes und umgekehrt, wer an diesem festhält, ist von vorneherein gegen die Authentie des Briefes. Es ist immer die eine Frage, um die es sich in beiden Fällen handelt, paßt die Idee des Logos oder was dasselbe ist, die Idee der persönlichen Präexistenz Christi zum synoptischen Christusbilde oder nicht? Wenn ja, so ist der paulinische Charakter des Kolosserbriefes gesichert. Wir sehen, diese Frage spielt in ein Gebiet hinein, das unserem Thema weit abliegt und das zu betreten sich im gegenwärtigen Augenblicke um so weniger verlohnt, als die „Kritik" gerade auf diesem Felde mit merkwürdig unsicheren Schritten sich bewegt, ja eigentlich nur an der Thüre stehen blieb, wie ein Genius mit gesenktem Haupte und umgewandter Fackel.

[1]) Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882 S. 9.

IV. Kapitel.

Der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser.

§ 7. Veranlassung und Zweck.

Die allgemeine Veranlassung des Briefes lag also, wie wir schon im vorigen Abschnitte kurz angedeutet haben, in den Verhältnissen der Gemeinde selbst, beziehungsweise in einer über ihr schwebenden großen Gefahr. Nach dem, was der Brief uns mitteilt, bestand diese Gefahr in häretischen Umtrieben, die von außen kamen und die Gemeinde in peinliche Unruhe versetzten. Und zwar ging der Plan der Häretiker, denn darüber läßt uns der Brief nicht in Zweifel, dahin, das Evangelium in seinen tiefsten Wurzeln zu ersticken, sie vergriffen sich an der Person und am Werke Jesu Christi. Auf der einen Seite leugneten sie die Prinzipalität Christi, auf der andern die Universalität der Erlösung. Somit war ihre Absicht keine geringere, als das Fundament des Christentums zu erschüttern.

Um diese Absicht durchzuführen, bedienten sie sich der bestechendsten Mittel — großer Worte und blendender Scheinheiligkeit.

Durch das Schlagwort „Weisheit“ (*φιλοσοφία*, *σοφία*, Kol. 2, 8. 21) reizten sie die Aufgeklärteren, durch die Sprache der Demut (Kol. 2, 18) täuschten sie die Einfältigen, durch ihren starren Ritualismus (Kol. 2, 16) und ihre scheinbar sittlich strenge Ascese (Kol. 2, 21) imponierten sie den Engherzigen und durch ihren „Engelcultus“ accomodierten sie sich dem herrschenden Zuge zum Geisterglauben.[1])

---

[1]) Der Dämonenglaube scheint bei den Phrygiern, was übrigens bei ihrem schwärmerischen Charakter nicht überrascht, schon von alters her stark geherrscht zu haben. Bezeichnend ist eine Inschrift, welche Ramsay im Bulletin de Correspondance Helénique VI pag. 516 und Journal of Hellenic Studies 1883 pag. 400 mitteilt. Sie findet sich auf einem marmornen Grabmal in Kara Sandukli (im alten Brouzos) und lautet:

Ἀσκληπιάδες Τίτου καὶ ἡ γλυκυτάτη αὐτοῦ γυνὴ Πονπεῖα ἡ φίλανδρος τὸ μνημεῖον κατεσκεύασαν ἑαυτοῖς καὶ τέκνοις μνήμης χάριν· ἐνορκιζόμεθα τὸ μέγεθος τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς καταχθονίους δαίμονας μηδένα ἀδικῆσαι τὸ μνημεῖον μηδὲ ἄλλον τινὰ τεθῆναι χῶρις Γαίου καὶ Ἀσκληπιάδου τέκνων.

Auf denselben Glauben sind wohl auch die vielen Fels- und Marmorblöcke zurückzuführen, welche, nach den Skulpturen, welche dort angebracht sind, zu schließen, nicht einer bestimmten Gottheit, weil kein besonderer Name ange-

So spannen sie ein Lügengewebe, ohne die Fäden zu zeigen, ein Gewebe, das einer starken Hand bedurfte, um es zu zerreißen. Und der Riß geschah durch Paulus selbst, denn der Zweck seines Briefes war ja kein anderer, als auf der einen Seite die Erhabenheit Christi und seines Werkes (Kol. 1, 16—20) mit meisterhaften Zügen zu zeichnen und auf der anderen die Scheinweisheit und Scheinheiligkeit auf ihren wahren Wert zu prüfen und der letzteren die wahre Heiligkeit in Christus mit allen ihren sittlichen Forderungen gegenüber zu stellen. (Kol. 3, 1—4, 6.)

Damit haben wir auch den ganzen Inhalt des Briefes skizziert, er zerfällt demgemäß in 3 Teile, in einen apologetischen, polemischen und paränetischen Teil, denen sich die üblichen Gruß- und Segenswünsche nebst persönlichen Nachrichten anreihen.

Der paränetische Teil beansprucht das historische Interesse nicht in dem Grade wie die beiden andern Teile, weil er zu allgemeiner Natur ist, während die beiden andern auf ganz bestimmte Verhältnisse Rücksicht nehmen, der Schrift ihren besonderen Charakter geben, ihre eigentliche Tendenz enthüllen und aus diesem Grunde von weittragender kirchenhistorischer Bedeutung sind. Wir beschäftigen uns somit zunächst mit den beiden ersten Teilen und berühren den dritten nur insoweit, als uns da und dort eine spezielle Beziehung in ihm angedeutet erscheint.

§ 8. Apologie und Polemik.

1. Die Art, wie der Apostel dem ersten der angeführten Zwecke genügt, ist die des dogmatisch-thetischen Verfahrens. In einer Kette von christologischen Sätzen, die sich streng organisch ineinander

geben ist, sondern irgend einer Gottheit oder Dämon gewidmet waren. Einige Inschriften lauteten einfach „τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ“ oder „θεὸς σώζων“, deutlicher ist schon „Θεῷ ὁσίῳ καὶ δικαίῳ“ wohl = „Θεῷ ὑψίστῳ“ wie andere Inschriften haben.

Vgl. Le Bas, Inscriptions III n. 708. Le Bas-Waddington Inscr. III n. 1670. Ramsay, Bulletin etc VI, 516. Franz, Fünf Inschriften und fünf Städte in Kleinasien, Berlin 1840 S. 34.

Ob in diesem Dämonenglauben der Phrygier Spuren des Parsismus zu erkennen sind, wie manche meinen (vgl. Lighfoot a. a. O. p. 387), was bei der langen Dauer der persischen Herrschaft und ihrer bekannten Aufdringlichkeit in religiösen Dingen sehr wohl denkbar ist, oder hellenische Einflüsse sich geltend machten, durch die wie in anderen Lehrpunkten, so insbesonders auch in der Engellehre eine hellenisch-jüdische Richtung sich ausbildete (vgl. Langen, das Judentum in Palästina, Freiburg 1866 S. 305 f.), ist schwer zu entscheiden.

gliedern, spricht er seine Glaubensüberzeugung aus und überläßt es den Lesern, aus den einzelnen Gliedern sich die Gegensätze selbst zu formulieren.

Man kann nicht wohl sagen, daß diese Sätze das Resultat spekulativer Deductionen seien, sie sind vielmehr der Ausdruck der unmittelbaren Wahrheit. Für sie legt er positives Zeugnis ab, läßt sie in ihrem vollen Glanze vor den Augen der Gegner aufleuchten und in ihrer ganzen göttlichen Kraft und Schönheit auf sie wirken. Noch erwähnt er der Gegner mit keinem Worte,[1]) genug, daß sie die Wirkung seiner Worte fühlten und sie mußten sie fühlen, denn der ganze christologische Excurs von Kol. 1, 15—20 vernimmt sich wie ein aus den geheimnisvollen Tiefen der Gottheit heraufklingender Hymnus auf die Person Christi, und jeder, der an dieser Person irre geworden, mußte bei diesen Lauten, die mehr dem Himmel als der Erde angehörten, im innersten Mark der Seele ergriffen und aufgerüttelt werden.

Es ist aber die Person Jesu Christi in ihrem dreifachen Verhältnisse zum Gott dem Vater, zur Schöpfung und zur Kirche vom Apostel ins Auge gefaßt, weil aus dieser dreifachen Beziehung

---

[1]) „Eine sonderbare Polemik!" sagt man. „Daß es sich um Widerlegung einer verkehrten Lehre handle, ist mit keiner Silbe angedeutet" (Soden, Jahrbb. für prot. Theol. 1885 S. 340). Wozu bedurfte es hier dieser Andeutung? Die gegenwärtige Position, insoweit es sich um die Person Christi handelte, war den Lesern genugsam bekannt. Jeder wußte, warum Epaphras zu Paulus geeilt sei, jeder kannte den Zweck des Briefes, vermochte deshalb auch die apologetischen Beziehungen mit Leichtigkeit herauszufühlen. Dem Apostel widerstrebte es, hier am Eingang des Briefes den eigentlich polemischen Ton schon anzuschlagen. Zudem ist seine Stimmung eine so freudig gehobene, angeregt durch die in den VV. 1—13 den Kolossern gewidmete Erinnerung an ihre treffliche Haltung und die herrlichen Tugendblüten, die in diesem Garten Gottes aufsproßten, daß die Sprache des Enthusiasmus mit Ausschluß direkter Polemik in diesem Abschnitte hinlänglich motiviert ist.

Soden findet auch (a. a. O. S. 339) in der Verbindung zwischen Kol. 1, 1—14 und dem folgenden christologischen Excurse einen unlogischen Sprung, weil der Apostel damit doch kaum „die Möglichkeit der durch Christum gewirkten ἀπολύτρωσις darthun wolle". Aber wie kommt Soden auf den Gedanken, daß es sich hier um diesen Nachweis handle? Viel näher läge doch, wenn man auch vom apologetischen Zwecke ganz absehen wollte, die Beziehung auf „εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί" in V. 12. Welch' neues Motiv empfängt nicht diese Danksagung durch die Betrachtung der erhabenen Persönlichkeit Christi, der Ursache unserer ἀπολύτρωσις, und wie wertvoll erscheint diese selbst im Glanze dieser Persönlichkeit!

die Prinzipalität Christi in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung als unmittelbare Consequenz sich ergibt.

Er nennt ihn vor allem „Bild Gottes des Unsichtbaren“: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Kol. 1, 15, vgl. 2. Cor. 4, 4. In Christus als dem „Sohne“ (Kol. 1, 13) nämlich schaut der „Vater“ (Kol. 1, 12) sich selbst und so ist der „Sohn“ das geistige Bild und Wort, in welchem der „Vater“ das göttliche Wesen und sich selbst erkennt und ausspricht, in welchem „Gott, der (für uns) Unsichtbare“, seine ewige Offenbarung findet oder seine ewige Zeugung vollzieht.

Auf grund dieser ewigen Zeugung ist somit der „Sohn“ der „Erstterzeugte vor jeder Schöpfung“: *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως.*[1]) In ihm empfing der göttliche Schöpfungsplan das „All“, seine ideale Gestaltung: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, durch ihn als dem Worte der Allmacht erhielt dieses „All“ seine Verwirklichung und in der Hinordnung auf ihn auch sein letztes und höchstes Ziel: *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.*

So ist der „Sohn“ die causa exemplaris des „All“ als dessen Urbild, die causa instrumentalis als Schöpfungswort[2]) und die causa finalis als Ziel und Zweck des „All“. Und in dieser dreifachen Ursächlichkeit äußert sich seine Prinzipalität über die gesammte Schöpfung, über Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, über Menschen und Engel. (Kol. 1, 16—17.)

---

[1]) κτίσις bei Paulus immer = creatura, Geschöpf, Schöpfung als Inbegriff alles Erschaffenen, so insbesondere Röm. 1, 20, wo die ποιήματα von der κτίσις τοῦ κόσμου unterschieden werden. Den Nebenbegriff „sichtbare Schöpfung“ hat es Kol. 1, 23. Vgl. Marc. 10, 6; 13, 19; 2. Petr. 3, 4. Πάσης κτίσεως kann nur Gen. comparationis sein (vgl. Krüger § 47, 26 A. 6), daher πάσης ohne Artikel.

[2]) Man hat mit einseitiger und oberflächlicher Rücksichtnahme auf 1. Kor. 8, 6 καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ nur dies Causalverhältnis als echt paulinisch gelten lassen, eine Auffassung, die von einem höchst unklaren Einblick in das Verhältnis der Trinität zur Schöpfung zeugt, abgesehen davon, daß der gewiß echt paulinische Römerbrief 11, 36 sich vollständig mit Kol. 1, 16 deckt. Geradezu sonderbar nimmt sich die Begründung aus, womit Soden (a. a. O. S. 345) die Beziehung von Röm. 11, 36 auf Christus für unmöglich hält. Es sei eine solche Beziehung „mit der paulinischen Vorstellung von Christus als einer der Welt gegenüberstehenden und von außen her auf sie einwirkenden Persönlichkeit ebenso wenig als mit der paulinischen Vorstellung von der Welt als einer gegen Gott feindlichen zu vereinigen.“ Aber ist denn an der genannten Stelle von der „Welt“ im ethischen Sinne die Rede?

Der letzte Grund dieser Prinzipalität liegt folglich in der persönlichen Würde des „Sohnes" oder in seiner hypostatischen Bedeutung.

Dieselbe persönliche Würde begründet ferners auch die Prinzipalität des Gottmenschen im Reiche der Gnade, in der Übernatur.

Dieses Reich muß man sich nach dem Apostel als den lebendigsten Organismus denken, einen Organismus, wie er nur im „lebendigen Leibe" zur Darstellung kommt. „Haupt" dieses Leibes ist Christus und zwar als der „Erstgeborne aus den Toten": *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν (ἡ) ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol. 1, 18).[1])

Das Leben der Gnade ist nämlich, so etwa entwickelt sich der Gedanke Pauli, ein ganz neues Leben, also eine Wiederbelebung (*ζωοποιεῖσθαι* 1. Cor. 15, 22), eine geistige Auferstehung. Diese Auferstehung ist aber bedingt durch die Auferstehung Christi, denn sie hat das Erlösungswerk vollendet, vollendet durch die thatsächliche Zuwendung der Erlösungsgnade an die Einzelnen.[2]) Unter dem Hauche dieser Gnade fügte sich Glied um Glied zu einem Leibe zusammen, dessen ganzes Sein und Leben bis zum letzten Gliede herab, ebenso in Christus seine Quelle, sein Prinzip, also seine *ἀρχή*[3]) hat, wie der materielle Leib sie hat in der Seele, oder um beim Tropus des Apostels zu bleiben, im „Haupte".[4]) Dieser Leib aber ist die Kirche (*τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας*), also ist Christus das „Haupt der Kirche": *ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.*

---

[1]) Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche, der da ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten." Vgl. 1. Kor. 15, 20; Act. 26, 23; Apoc. 1, 5.

[2]) Vgl. Kol. 2, 12: „Da ihr mitbegraben wurdet mit ihm in der Taufe, in welchem ihr auch auferweckt worden seid durch den Glauben an die Macht Gottes, die ihn auferweckt hat." Somit ist unsere (geistige) Auferstehung begründet im Glauben an Christi Auferstehung, folglich in dieser selbst.

[3]) ἀρχή im absoluten Sinne zu fassen liegt mit Rücksicht auf Apoc. 1, 8; 3, 14; 22, 13 und vielleicht auch Joh. 8, 25 nahe, doch verstehen es die meisten Erklärer nur als zeitliche Bestimmung zu „ἐκ τῶν νεκρῶν" und nehmen „πρωτότοκος" als appositionellen Beisatz.

[4]) Diese so innige Beziehung zwischen der Auferstehung Christi und der geistigen Auferstehung des Einzelnen betont Paulus auch im Epheserbrief (1, 20), ebenso im Briefe an die Philipper (3, 10), im letzteren redet er von einer „δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ" und meint damit die Lebenskraft, welche aus der Auferstehung Christi herausquillt und sich jedem Gläubigen mitteilt. Auch im Römer-

Diese Prinzipalität und die Auferstehung Christi stehen somit in einem solchen Verhältnis, daß die letztere Thatsache den Grund der ersteren bildet, folglich hat der Ausdrck „πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν“ dieselbe causale Bedeutung gegenüber der Prinzipalität Christi im Reiche der Gnade, wie sie dem „πρωτότοκος πάσης κτίσεως“ zukommt mit bezug auf die Prinzipalität Christi im Reiche der Schöpfung.

Christus ist Herr über das „All“ der natürlichen Ordnung, weil er ist der „Erstgeborne vor jeder Schöpfung“ und er ist der Herr über das „All“ der übernatürlichen Ordnung, weil er ist der „Erstgeborne aus den Toten“.

Mit Beziehung auf diese Doppelgeburt unterscheiden sich beide Prinzipalitäten nicht nur rücksichtlich des Gebietes, in dem sie zur Geltung kommen, sondern auch rücksichtlich der Art, wie sie Christo eigen sind. Da die erstere Geburt dem göttlichen Sein seit Ewigkeit inhäriert, so ist die in ihr begründete Prinzipalität ewig und naturnotwendig, während die zweite Geburt „Gnade“ ist und darum auch die von ihr ausgehende Prinzipalität das Werk eines speziellen Gnadenratschlusses Gottes: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν (sc. θεός) πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Kol. 1, 19.[1])

Dagegen haben beide Prinzipalitäten das Gemeinsame, daß jede in ihrem Gebiete sich universell entfaltet. Wie die ganze natürliche Schöpfung, so hat die ganze geistige Neuschöpfung ihr Sein, ihren Bestand, ihre Zielbewegung durch den Einen (δι' αὐτοῦ), in dem Einen (ἐν αὐτῷ) und zu dem Einen hin (εἰς αὐτόν) — **Jesus Christus**. Diese Doppelprinzipalität findet ihren prägnanten Ausdruck in dem „πᾶν τὸ πλήρωμα“.

Christus ist somit Schöpfer und Erhalter des „All“, aber auch zugleich Erlöser des „All“ δι' αὐτοῦ καταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν. (Kol. 1, 20.)

brief 14, 9 macht er das „κυριεύειν“ des Herrn abhängig von seiner Auferstehung und erklärt 4, 25 unsere „δικαίωσις“ als Wirkung der Auferstehung Christi: καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

[1]) „Denn es hat gefallen, daß in ihm die ganze Fülle wohne.“ Subject von εὐδόκησε ist offenbar Gott. Soden (a. a. O. S. 347 f.) postuliert ganz nachdrucksam „πᾶν τὸ πλήρωμα“ als Subject; wir meinen, schon die Rücksicht auf die Parallelstelle 2, 9, wo „πᾶν τὸ πλήρωμα“ doch offenbar nicht als persönliches Subjekt zu κατοικεῖν zu denken ist, hätte vor einer solchen Construction warnen sollen.

Gerade bei den letzten Gedanken verweilt der Apostel mit Vorliebe, beleuchtet sie von den verschiedensten Seiten aus und kommt auch im weiteren Verlaufe des Briefes wiederholt auf sie zurück.

Aus dem „Blute des Kreuzes" haben sich Himmel und Erde ihren gegenseitigen Frieden geschöpft: *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* (Kol. 1, 20.)[1])

Über dem Grabe Christi reift die Frucht der Sühne für Juden und Heiden.[2]) Die Beschneidung bildet kein Vorrecht und die Vorhaut kein Hindernis[3]) — Alle hat er jetzt versöhnt „in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod".[4]) Auch sie, die Kolosser, sind nunmehr trotz ihrer heillosen Vergangenheit, trotzdem sie Feinde Gottes in Gesinnung und That waren (*ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*),[5]) im vollen Sinne des Wortes „Heilige" (*ἅγιοι*). Ja so intensiv ist diese Sühne, daß, was die Vergangenheit verbrochen, ihnen die Gegenwart nie mehr zum Vorwurf macht, sie sind und bleiben vor Gott „ohne Schuld und Tadel" (*ἀμώμοι καὶ ἀνέγκλητοι*),[6]) so lange sie nicht eine neue Schuld contrahieren, sondern wie bisher im Glauben beharren und in der Hoffnung feststehen: *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει . . . καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος.*[6]) Und so universell ist diese Erlösung, daß das Evangelium sich

[1]) „Indem er (Gott) Friedensstand herstellte durch sein (sc. Christi) Kreuzesblut, durch ihn, (um zu versöhnen) sowohl was auf der Erde als was im Himmel ist."

[2]) Der Ausdruck „τὰ πάντα" in Kol. 1, 20 umfaßt das ganze Universum, insofern es versöhnungsbedürftig ist, also Juden und Heiden. Diese Versöhnung hob die Scheidung auf zwischen Juden und Heiden und brachte Frieden zwischen Himmel und Erde. Vgl. Luc. 2, 14 καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις.

[3]) Kol. 2, 13—14 (vgl. Eph. 2, 17) stehen offenbar in Korrespondenz mit Kol. 1, 20.

[4]) Kol. 1, 22.

[5]) Kol. 1, 21.

[6]) Kol. 1, 22 vgl. 2, 14—15. Den scharfen Gegensatz zwischen jetzt und früher hätte der Apostel kaum plastischer geben können, als es an den beiden letzten Stellen geschieht. Das Gesetz hat seine Bedeutung als „Schuldbrief" verloren, er ist vollständig vernichtet. Es liegt ein freudiger, siegesfroher Pathos in dem Klimax ἐξαλείψας — ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου — προσηλώσας. Noch kräftiger läßt sich dieser triumphierende Ton vernehmen in V. 15, wo der Apostel die finsteren „Mächte" der Hölle schaut als Kriegsgefangene am Siegeswagen des Herrn, ohne Waffenschmuck, ein Gegenstand des Hohnes für Himmel und Erde.

[7]) Kol. 1, 23: „Wenn ihr beim Glauben verbleibet . . . und euch nicht abwendig machen lasset von der Hoffnung des Evangeliums."

sein Auditorium sucht auf der ganzen Erde, sich an jeden Menschen wendet, für jeden Worte des Trostes und der Belehrung hat, nicht dem einen mehr und dem andern weniger bietet, sondern jedem die ganze Wahrheit übermittelt, um alle und jeden vollkommen zu machen in Christus: *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.*[1])

Eben diese so starke Betonung der Universalität und Intensivität der Erlösung und die so auffällige Häufung des *πάντα* hier wie bei der Lehre über die Prinzipalität Christi[2]) (12 mal! abgesehen von den umschreibenden Ausdrücken) deuten offenbar auf eine bestimmte Tendenz und drücken der ganzen christologischen Ausführung ein unverkennbares apologetisches Gepräge auf.

Diese apologetische Haltung war angezeigt, so lange der Apostel sich ausschließlich mit der erhabenen Persönlichkeit Christi beschäftigte und dabei nur der unmittelbaren Gegenwart gedachte. Noch waren die Kolosser treue Christen, eben hatten sie sein volles Lob vernommen, sie selbst mochten nicht ohne gewisse Selbstzufriedenheit sich ihrer christlichen Gesinnung rühmen. Wenn darum der Apostel ihnen christologische Lehren vortrug, so verstanden sie wohl, warum er es thue. Nicht als ob sie bisher nicht daran geglaubt hätten, sondern damit sie sich vollends überzeugten, wie Epaphras sie ganz die richtigen Wege geführt, wie seine Lehre bis auf's Wort mit der des Apostels wie der gesamten apostolischen Lehre übereinstimme[3]) und folglich der, welcher anders lehrt, welcher die Person und das Werk Christi irgendwie verdunkelt, es nicht bloß mit Epaphras oder den Kolossern, sondern mit ihm, dem Apostel, selbst zu thun habe, sich überhaupt im direkten Gegensatz zum ganzen Evangelium, zur apostolischen Lehre als solcher setze. Dies genügte vom Standpunkt der Gegenwart aus. Anders wenn der Apostel auf die Zukunft reflektierte, wenn er sich auf die

[1]) Kol. 1, 28: „Welchen (sc. Christum) wir verkündigen, indem wir jeglichen Menschen ermahnen und jeglichen Menschen belehren in aller Weisheit, damit wir jeglichen Menschen darstellen vollkommen in Christo."

[2]) Vgl. S. 41.

[3]) Kol. 1, 6—7: „Welches (sc. Evangelium) zu euch gelangt ist, sowie es auch (καθὼς καὶ) in der ganzen Welt ist, Frucht tragend und wachsend, sowie auch bei euch, von welchem Tage an ihr gehört und erkannt habt die Gnade Gottes in Wahrheit, sowie ihr gelernt habt von Epaphras, unserem geliebten Mitknechte, welcher ist für uns (euch) ein treuer Diener Christi."

Möglichkeit besann, daß auch in Kolossä das Christentum zur leidigen „Gewohnheit“ werden könnte und den verführerischen Reden keine andere Wehr entgegengestellt wird, als eben diese „Gewohnheit“; was dann? Bei diesem Gedanken überkommt ihn schwere und bange Sorge, aus der er auch kein Hehl macht (Kol. 2, 1).[1]) Sie drängte ihm die Pflicht auf, die Herzen der Kolosser zu kräftigen für die Zukunft (Kol. 2, 2 *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν*). Und worauf konnte sich diese Paraklese besser stützen, als auf den einsichtsvollen Glauben (*πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως* Kol. 2, 2), daß in Christus die ganze Fülle der Weisheit ruhe, während die Gegner wohl den Mund vollnehmen (Kol. 2, 4), dagegen „leeren Trug“ (Kol. 2, 8) feil bieten? Diesen „Trug“ will er darum nach der Natur zeichnen treu und wahr, das ist die Tendenz des Abschnittes Kol. 2, 8—23 und damit eröffnet er die eigentliche und direkte Polemik.

2. Schon in Vers 8[2]) warnt der Apostel vor einer Geistesrichtung, die sich als antichristliche erweise. Er nennt sie kurzweg „*φιλοσοφία ου κατὰ Χριστόν*“. Als Formalprinzip dieser Philosophie wird die „*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*“ angegeben und als Materialprinzip die „*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*“. Unter diesen „*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*“ das jüdische Gesetz zu verstehen, geht nicht an, denn einmal ist dasselbe keine rein menschliche Erfindung (*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*), noch weniger aber „leerer Betrug“ (*κενὴ ἀπάτη*), wie jene Philosophie vom Apostel ausdrücklich charakterisiert wird.

Vielmehr kann unter „*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*“, wenn wir anders streng etymologisch[3]) verfahren, nur jene Weltanschauung gemeint sein. die noch auf der elementärsten Stufe der Erkenntnis steht und die schon deshalb für jeden gläubigen Christen sich von vorneherein als

---

[1]) „Denn ich ich will, daß ihr wisset, welch' großen Kampf ich habe um euch und die in Laodicea und alle, die mein Angesicht im Fleische nicht gesehen haben.“

[2]) Sehet zu, daß euch Niemand verführe durch die Weltweisheit (φιλοσοφίας) und eitlen Trug (κενῆς ἀπάτης) nach der Überlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus.“ „κενῆς ἀπάτης“ ist nicht verschieden von „φιλοσοφίας“, sondern nur die nähere (explicative) Bestimmung davon, daher auch der Artikel unterblieb.

[3]) στοιχεῖον bedeutet nach dem Etymon eigentlich einen Stift oder Stab, dann auch Buchstaben und überhaupt die ersten Elemente zu einem Compositum, sei es in materiellem oder geistigem Sinne, also die Grundstoffe des Universums oder die Anfangsgründe einer Wissenschaft. Nach Diogenes Laertius (Plato, 3. 24) wurde das Wort im ersteren Sinne schon von Plato gebraucht, ebenso von Philo öfters, z. B. De Cherubim Mang. I, 162. De Abrah. migr. I, 467.

„leere Täuschung" oder „Trug" herausstellt, weil sie sich vermißt, über die persönliche Würde Christi in ganz verkehrter Weise abzuurteilen. Denn offenbar wird mit ὅτι in Vers 9 der **Grund** eingeleitet, warum jene antichristliche Philosophie den Vorwurf „leerer Täuschung" verdiene. Sie ist eine κενὴ ἀπάτη, „**weil in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit körperlich**".

Damit sind wir aber schon über den Inhalt der „*φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν*" einigermaßen orientiert. Sie richtet ihre Spitze gegen die **gottmenschliche** Würde Christi. Alles, was sich davon ableiten läßt, alle die herrlichen Consequenzen, welche der Apostel in seinem christologischen Exkurse gezogen hat, seine Prinzipalität im Himmel und seine Prinzipalität auf Erden, die Universalität der Erlösung, kurz das ganze himmlisch erhabene Bild des Herrn, zerfließt in eine Karrikatur, vor der das Herz des Apostels sich entsetzt, daher er mit raschem Satze darüber hinwegeilt und um so lieber beim wahren und ächten Bilde Christi verweilt, das ihn zu einer zweiten christologischen Reflexion VV. 10—14 begeistert, die sich in einer Art Parallelismus zu der schon besprochenen bewegt (vgl. Kol. 2, 10 mit 1, 16; 2, 13 mit 1, 21; 2, 14—15 mit 1, 20),[1]) um dann mit 2, 16 die Polemik wieder aufzunehmen.

Was 2, 8 mehr allgemein vorbringt, wird in dem Abschnitte 2, 16—23 spezifiziert und zwar berühren VV. 16—17 und 20—22 die **praktische** Seite der falschen Philosophie, VV. 18—19 die **theoretische**, während V. 23 sich mit beiden Seiten beschäftigt.

Im zweiten geistigen Sinne verstehen es Clemens von Al. Strom. VI, 8 p. 771. Παῦλος . . . . οὐκ ἔτι παλινδρομεῖν ἀξιοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταύτην ἀλληγορῶν στοιχειωτικήν τινα οὖσαν καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας, ferner Hesychius und Suidas, welche στοιχείωσις durch διατύπωσις und πρώτη μάθησις erklären.

Für „weltliche Wissenschaft" überhaupt nimmt es Tertullian adv. Marc. V. 19: ***secundum elementa mundi***, non secundum coelum et terram dicens, sed secundum *litteras saeculares*.

[1]) Kol. 2, 10: „Der da ist das Haupt jeglicher „Gewalt" (ἀρχῆς) und „Macht" (ἐξουσίας)."

Kol. 1, 16: „Denn in ihm wurde erschaffen das All, das, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es „Thronen", seien es „Herrschaften", seien es „**Mächte**" (ἀρχαί), seien es „**Gewalten**" (ἐξουσίαι) ..."

Kol. 2, 13: „Auch euch, die ihr tot wart in den Übertretungen, hat er mit lebendig gemacht mit sich, uns verzeihend **alle** Übertretungen."

Kol. 1, 21: „Auch euch, die ihr ehedem entfremdet waret und feindlich der Gesinnung nach in den bösen Werken, hat er jetzt versöhnt."

Der betreffende Abschnitt lautet in wortgetreuer Übersetzung:

Kap. 2 V. 16: „Niemand also richte euch ob Essen oder Trinken oder in Sache von Festzeit oder Neumond oder Sabbaten,

V. 17: „Was Schatten ist des Künftigen, der Körper aber ist Christi.

V. 18: „Niemand bringe euch um den Kampfpreis, indem er es (thun) will durch Demut und Engeldienst, indem er sich in das versteigt, was er (nicht) gesehen hat, ohne Grund aufgebläht von dem Sinne seines Fleisches,"

V. 19: „Und sich nicht haltend an das Haupt, von welchem aus der ganze Leib durch die Verknüpfungen und Bande versehen und zusammengehalten wächst das Wachstum Gottes."

V. 20: „Wenn ihr mit Christus abgestorben seid den Elementen der Welt, warum, als lebtet ihr in der Welt, laßt ihr euch Vorschriften geben:

V. 21: „Fasse nicht an, koste nicht, berühre nicht (einmal)" —

V. 22: „(Was doch alles zum Untergang ist durch den Verbrauch) — gemäß den Geboten und Lehren der Menschen."

V. 23: „Was zwar einen Ruf von Weisheit hat durch selbstgewählten Dienst (Cultus) und Demütigkeit und Nichtschonung des Leibes, (aber) nicht in irgend Ehrenhaftem (sondern) zur Vollsättigung des Fleisches." [1])

Hatte sich nun diese in VV. 16—17 und 20—22 bekämpfte Praxis aus der Theorie VV. 18—19 entwickelt oder umgekehrt?

Wir entscheiden uns für das Erstere, weil wir hiefür, wie wir noch sehen werden, geschichtliche Anhaltspunkte zu haben glauben. Wir wenden deshalb unsere Aufmerksamkeit zunächst der theoretischen

Kol. 2, 14: „Nachdem er ausgelöscht hatte die in den Dekreten wider uns lautende Handschrift, welche uns entgegen war und er hat sie aus der Mitte geräumt, indem er sie ans Kreuz annagelte."

Kol. 2, 15: „Nachdem er entwaffnet die „Mächte" und „Gewalten", stellte er sie offenkundig zu Schau, indem er sie im Triumphe aufführte in sich."

Kol, 1, 20: „Und daß er durch ihn alles versöhnte zu sich, indem er Friedensstand herstellte durch sein Kreuzesblut, durch ihn, sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist."

[1]) „οὐκ ἐν τιμῇ τινι" fassen wir als erklärendes Motiv zu „ἀφειδία σώματος", die Absicht der letzteren war keine „ehrenhafte", das dem μὲν entsprechende δὲ wäre also nach οὐκ einzuschalten. Die Vulgata übersetzt wörtlich „non in honore aliquo ad saturitatem carnis", woraus sich für die Erklärung der schwierigen Stelle allerdings wenig gewinnen läßt.

Seite der Afterphilosophie zu, um einerseits ihren Inhalt aufzudecken und anderseits ihrer eigentlichen Wurzel nachzuspüren.

Vor allem charakterisiert sich diese „Philosophie", um bei der vom Apostel (V. 8) gewählten Bezeichnung zu bleiben, als eine außerkirchliche; dies liegt in dem Ausdrucke „οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν" (V. 19), sie verdrängte Christum aus seiner prinzipalen Stellung und rückte an seine Stelle die Engel und trug somit auch den Christo gebührenden Kult auf die Engel über. Das ist der faule Kern dieser „Philosophie". Ihre Lehrsubstanz steht in einem diametralen Gegensatze zur apostolischen oder kirchlichen Lehre von Christus als dem „Haupte" der Kirche (Kol. 1, 18; 2, 19, vgl. Eph. 4, 15).

Wie kam aber diese „Philosophie" einerseits zu dieser Entwertung der Würde Christi uns anderseits zu dieser Apotheose der Engelwelt?

Die Wurzel des einen wie des andern Irrtums lag in einem durchaus abstrakt gehaltenen Gottesbegriffe. Dies bildete das „πρῶτον ψεῦδος" all der schwärmerischen Vorstellungen über hyperkosmische Verhältnisse, zu denen die eine falsche Voraussetzung teils auf dem Wege speculativer Deductionen teils auf dem Wege der Imagination erweitert wurde. Welcher Methode man sich gerade in Kolossä bediente, läßt sich nicht sagen, denn für beide kann man eine Beziehung zu V. 18 herstellen, je nachdem man das „μή" in ἃ ἑόρακ ν ἐμβατεύων" streicht oder stehen läßt. In ersteren Falle führten die „Philosophen" ihre Lehren und Satzungen (V. 22) auf angebliche Visionen zurück, im letzteren definiert sie der Apostel selbst als willkürliche Combinationen. In jedem Falle lag der „θρησκεία τῶν ἀγγέλων" die Vorstellung einer durchaus abstrakten Gottheit zu grunde, welche geschieden von der Welt durch eine Kluft, die unüberbrückbar ist, nur eine indirekte Verbindung zuläßt, nämlich dnrch Mittelwesen. Diese Mittelwesen dachte man sich entweder als selbständige von der Gottheit separierte „Mächte" (δυνάμεις) oder als Emanationen aus der göttlichen Urkraft. Mit dieser Vorstellung verschmolz dann der Glaube an „Engelwesen".[1]) Sie galten als jene „δυνάμεις", als jene Himmelsleiter, auf der allein es dem Menschengeiste möglich würde, sich wenigstens in die Nähe der Gottheit zu wagen, aber wieder nur möglich würde als Geist, also durch vollständige Losschälung von der Materie oder, wie Paulus sich ausdrückt,

[1]) cf. Philo. Confus. ling. 344; 345. ed. Mangey I, 430—431.



„durch Nichtschonung des Leibes“ (ἐν ἀφειδίᾳ σώματος) (Kol. 2, 23). Zwischen Materie und Geist fingierte man einen direkt feindlichen Gegensatz,[1]) der nie eine Ausgleichung zuläßt. Demgemäß kann man den himmlischen Geistern nur ähnlich werden im Kampfe gegen die Materie; nur so vermag der Mensch sich der Kette der englischen Mittelwesen an- und einzugliedern. Gelingt ihm das, so ist seine Erlösung fertig. Sie ist somit ganz in seine Hand gelegt und seine Aufgabe wird es demnach sein, den Leib unter das Joch einer Ascese zu bringen, in welcher der Haß gegen die Materie zum vollen Ausdruck kommt. Wir sehen, wie Theorie und Praxis nunmehr ineinander spielen.

Man sage nicht, diese ganze Betrachtungsweise sei jener Zeit noch fremd gewesen. Die Vorstellung von Mittelwesen lag schon der Ideenlehre Plato's zu grunde, wurde dann von den alexandrinischen Juden für ihre Religionsphilosophie verwertet und hat in dem Juden Philo ihren Hauptrepräsentanten gefunden. Schon bei ihm begegnen wir dem Bilde von der Himmelsleiter,[2]) deren Sprossen den menschlichen Geist zum Unerschaffenen tragen.

Auch ihm ist die Materie als solche Sünde und kommt ihm alles Böse aus dem Leibe, diesem häßlichen Kerker des Geistes.[3]) Seine Ethik besteht daher aus den strengsten ascetischen Grundsätzen, wie er sie besonders in seiner Schrift: „Quod omnis probus liber“ niedergelegt hat.

[1]) Schon bei Plato war der Gegensatz zwischen dem Geiste und der Materie und besonders zwischen dem Urgeist und Urstoff ein positiver, also ein directes Widerstreben des einen wider den andern und nicht bloß ein negativer, lediglich auf einer Unvollkommenheit des einen im Verhältnis zum andern beruhender. Bei Philo ist bald der eine, bald der andere Gegensatz mehr betont, je nachdem er sich die Materie als bloßen Begriff oder als wirkende Kraft dachte. Vgl. Dähne a. a. O. I. S. 196—198.

[2]) De praem. ac poen. p. 916. ed. Mangey II, 415.

Die erste Sprosse dieser Himmelsleiter (οὐρανίου κλίμακος) ist die Welt, da sie den ersten (physiko-theologischen) Beweis für das Dasein Gottes liefere und so den Menschen den ersten Schritt zu Gott hin thun lasse. Ein weiterer und höherer Schritt war Philo die Erkenntnis Gottes durch Gott selbst, und damit betrat er die Region der Mittelwesen, deren er bedurfte, um sich das Ideal seines göttlichen Urwesens zu wahren, das er sich nicht anders als außer aller Berührung mit dem Irdischen denken konnte. Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, Halle 1884 I S. 168.

[3]) Quis rerum divinarum haeres sit. Mangey I. 518.

Auf jüdische Kreise weist auch Col. 2, 16 hin, wo die von Paulus bekämpften Gewohnheiten der Gegner als weitgehendste Accomodation an den Mosaismus, besonders die mosaischen Speise- und Festgesetze, sich ausweisen. Ja sie gingen sogar über das jüdische Gesetz hinaus, indem sie teils Verpflichtungen, welche das Gesetz nur Einzelnen und unter bestimmten Umständen auferlegte, zu einer allgemeinen Pflicht erhoben, wie die Vorschrift über den Genuß des Weines (vgl. Levit. 10, 9; Num. 6, 3),[1]) teils Dingen einen moralischen Wert beilegten, die höchst indifferenter Art waren, wie das bloße Anrühren und Verkosten von Nahrungsmitteln, die doch ihrer Natur nach nicht bloß dazu, sondern zum vollen Verbrauche (*εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει*) bestimmt sind. Gerade in dieser letzteren Ausartung äußert sich ein ebenso starker Zug zum Dualismus wie in der schon berührten „Nichtschonung des Leibes".

Dieser Dualismus war eine ebenso natürliche Folgerung aus der „*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*", wie diese hinwiederum in ihrer Verbildung zu „Mittelwesen" aus der Leugnung der Prinzipalität Christi hervorgingen.[2]) Mit der Ableugnung der letzteren fiel dann zugleich der Glaube an die Universalität des Erlösungswerkes, es sank vom Gotteswerk zum Menschenwerk herab, wurde zur That des Einzelnen und je nachdem der Einzelne im Kampfe gegen die Materie bestand oder nicht, gab es für ihn eine oder keine Erlösung.

Ein gewisser „Schein von Weisheit" (*λόγος σοφίας* Kol. 2, 23), wie der Apostel dieser „*φιλοσοφία*" nachsagt, läßt sich ihr allerdings nicht absprechen, es lag ein System[3]) in ihrer Theorie und eine Consequenz in ihrer Praxis, freilich diese Consequenz trieb weiter, als die

[1]) Unter „ἐν πόσει" kann wohl nur der Wein gemeint sein. Er war neben Wasser und Milch das allgemeine, aber auch köstlichste Getränk der Orientalen und daher wurde sein Mangel immer schwer empfunden. War der Verzicht auf ihn ein freiwilliger, so galt das als ein hervorragender Zug körperlicher Abtötung, der z. B. den Rechabiten hoch angerechnet wurde (Jerem. 35, 2—8).

[2]) Natürlich, wo die Gottheit zur reinen Abstraction wird, ist die Annahme eines Gott gleichen Mittlers ein Unding, er muß der ersteren untergeordnet sein, aber in dieser Unterordnung läßt er sich auch nur festhalten, wenn die Mittlerschaft sich auf mehrere Mittelglieder verteilt.

[3]) Dies scheint auch die Vulgata in ihrer Übersetzung „*rationem* sapientiae" anzudeuten. Vgl. Georges, lateinisch-deutsches Handwörterbuch z. d. W. „ratio", und Nägelsbach, Lateinische Stilistik, 4. Aufl. S. 169 f.

kluge Berechnung anfangs intendieren mochte, aus der „ἀφειδία σώματος“, die so viel sittlichen Ernst zur Schau trug, zeugte der pseudomystische Stolz jenen Zustand von Unmoralität, wie er in der „πλησμονὴ τῆς σαρκός“ (Kol. 2, 23) signalisiert wird, eine Erscheinung die sich, als tief psychologisch begründet, in der Geschichte der Häresien gar oft wiederholt hat und sich immer wiederholen muß, wo die Sittenstrenge nicht aus wirklich ethischen Motiven entspringt und nicht ein klares Glaubensbewußtsein zur Grundlage hat.

Somit gestaltete sich die in Kolossä auftauchende „Philosphie“ nach Theorie und Praxis zu einer in jeder Weise antichristlichen Kundgebung, war in der That eine „φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν“. Für den Apostel gibt es aber nur eine Wahrheit, die christliche; was ihr zuwiderläuft, ist darum „Lug und Trug“, und so nennt er auch diese „φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν“ mit dürren Worten eine „κενὴ ἀπάτη“ und bezeichnet ihren Inhalt, weil er sich nicht über die Elemente des dürftigsten Gottesbewußtseins erhebt, kurzweg — στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

§ 9. Judenchristlicher Charakter der kolossischen Irrlehre.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Polemik des Kolosserbriefes auf eine oder mehrere antichristliche Gestaltungen Rücksicht nehme und wenn bloß auf eine, ob diese aus rein jüdischen Elementen bestand oder jüdische und christliche Elemente in sich vereinigt hätte.

Die erste Frage glauben wir mit dem vorigen Abschnitte hinlänglich erledigt zu haben, denn nach dem dort Gesagten ist die ganze apologetische und polemische Haltung des Briefes nur verständlich, wenn man an eine einheitliche Irrlehre denkt. Der einheitliche Gedankengang hatte wohl auch ein einheitliches Ziel.

Die zweite Frage soll uns in diesem Abschnitte beschäftigen.

Diejenigen, welche an dem rein jüdischen Charakter der kolossischen Irrlehre festhalten, berufen sich zu diesem Zwecke auf Col. 2, 11; 2, 16; und eigentümlicher Weise auch auf 2, 19.[1]) Allein diese

[1]) Aberle (Einleitung in das Neue Testament. Herausgegeben von Prof. Dr. Schanz S. 225): „Es hatte sich in Kolossä und wahrscheinlich nicht nur hier, sondern auch in Laodicea und in ganz Phrygien, eine religiöse Bewegung aufgethan, die den dortigen Christen schädlich werden konnte. Diese Bewegung faßt man gewöhnlich als eine häretische auf, hält also die Adepten derselben für Christen; allein schon der Nachdruck, welchen diese auf Beschneidung (2, 11), auf Speise- und

wenigen Stellen geben kein Gesammtbild von der betreffenden Irrlehre, also fehlt ihnen auch die ausreichende Beweiskraft und zudem kann Col. 2, 19 zum mindesten mit ebensoviel Recht für das Gegenteil, nämlich den nichtjüdischen Charakter der Sekte, in Anspruch genommen werden, wie es auch in der That von denen geschieht, welche bei dem außerkirchlichen Charakter derselben stehen bleiben. Es läßt sich aber auch schwer der rein jüdische Standpunkt der kolossischen Irrlehrer ernstlich wahren.

1. Thatsache ist allerdings, daß sich im Lykusthale sehr viele Juden aufhielten und zwar schon seit Jahrhunderten.[1]) Thatsache ist ferner, daß besonders der Distrikt Laodicea eine sehr zahlreiche jüdische Bevölkerung besaß.[2])

Sabbatgesetze (2, 16) legten, die Entschiedenheit, mit welcher sie Christus verwarfen, (2, 19), läßt auf nichts anderes als auf Juden, und zwar Juden von der Richtung schließen, die wir spezifisch die judäische zu nennen pflegen." Dazu bemerkt der Herausgeber: „So auch Eichhorn und Schneckenburger, während Hug die Gegner für Anhänger einer griechischen oder orientalischen Philosophie hält. Eine judaisirende Gnosis ist jedenfalls im Briefe erkennbar (Reithmayr S. 628). Die gegenwärtig verbreitetste Meinung (Meyer, Ewald, Thiersch, Ritschl, Schenkel, Weiß, Mangold) nimmt eine Verbindung von alexandrinischer Religionsphilosophie mit einer Tendenz zum gnostischen Ebionitismus an."

[1]) Es war zur Zeit des syrischen Königs Antiochus des Gr., wo eine sehr große Anzahl jüdischer Familien (Jos. Flavius spricht von 2000 Antqq. XII, 34) aus Babylonien und Mesopotamien nach Lydien und Phrygien auswanderten. Die Auswanderung erfolgte auf speziellen Wunsch des Königs, der die Juden für ihre in den letzten Kriegen bewiesene Treue belohnen wollte. Schon diese Veranlassung macht es höchst wahrscheinlich, daß ihnen das schöne und fruchtbare Lykusthal angewiesen wurde, und vollends vergewissert uns darüber die Tradition, welche von alters her den Hügel Kelänä in der Nähe von Apamea für den Berg Ararat hielt, auf dem sich die Arche Noe's niederließ. Diese Sage stammt offenbar aus jüdischen Kreisen, sie fand auch so viel Glauben, daß man den späteren Beinamen von Apamea „Kibotos" (κίβωτος = Kiste) davon ableitete und Stadtmünzen mit der Inschrift „Noe" und dem Bildnis der Arche prägte. (Vgl. Orac. Sibyll. ed. Friedlieb I. 196. 261. sq. 266; VII, 12—15 Jul. Africanus ap. Gl. Syncell. p. 38 Bonn.) Noch im Zeitalter des Jul. Africanus (3. Jhrh. n. Chr.) hielten einige an dieser Legende gläubig fest, wie aus der eben citierten Stelle hervorgeht, welche lautet: ὡς δὲ ἔληξετὸ ὕδωρ, ἡ κιβωτὸς ἱδρύθη ἐπὶ τὰ ὄρη Ἀραράτ, ἅτινα ἴσμεν ἐν Παρθίᾳ, τινὲς δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας εἶναί φασιν.

Vgl. auch Ekkel D. N. V. III. p. 132 sq. Madden Numismatic Chronicle N. S. VI p. 173 sq.

[2]) Im Jahre 62 v. Chr. schätzte der Proprätor Flaccus die Tempelsteuer der im Distrikte Laodicea, wohin auch Kolossä gehörte, wohnenden Juden auf

Auch das ist richtig, daß Kol. 2, 11 und 16[1]) jüdische Einflüsse berücksichtigen, aber nicht kann daraus gefolgert werden, daß diese Einflüsse von eigentlichen Juden ausgehen mußten, denn unter dieser Voraussetzung müßte, wie schon oben (S. 46) hervorgehoben wurde, weil es sich doch um eine Irrlehre handelte und folglich Kol. 2, 16 auf die „*κενὴ ἀπάτη*“ oder die „*φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν*“ (Kol. 2, 8) zurückweist,[2]) das Judentum als solches dem Apostel als „leerer Trug“ gelten, was undenkbar ist. Ferners nähme sich der Ausdruck „*φιλοσοφία*“ für Judentum im Munde eines Paulus doch sehr eigentümlich aus,[3]) und endlich wäre auch die ganze Argumentationsweise des Kolosserbriefes höchst unverständlich.

Trifft die Juden nur der Vorwurf, daß sie Christum nicht als „Haupt“ anerkennen wollen (Kol. 2, 19)? Und ist die Sprache des Apostels, die sich beständig auf der Höhe einer unantastbaren Autorität bewegt und mit keiner anderen Waffe operiert, als die ihm die Rüstkammer des „Evangeliums“, d. h. sein eigenes Glaubensbewußtsein, liefert, geeignet, Juden zu imponieren? Kein einziges Citat, kein einziges Argument wird dem Alten Testamente entnommen, dagegen

etwas über 20 Pfund Gold (Cic. pro Flacc. c. 28). Nun betrug aber die gesetzliche Tempelsteuer für den einzelnen Mann einen „halben Siklos“ (Exod. 30, 13) oder eine „Doppeldrachme“ (Matth. 17, 24) und nach alexandrinischer Münze vier attische Drachmen (Jos. Flav. Antqq. III, 8, 2). Wog der „hl. Siklos“ 110 Gran (nach Lightfoot l. c. p. 20) oder 84, 37 Gran (nach Schegg, Biblische Archäologie, Frbg. 1866 S. 305) und gingen 5050 Gran auf ein römisches Pfund Silber (Lightfoot l. c.) und war das Verhältnis von Gold zu Silber damals wie 1:12 (oder bezw. wie 1:13 1/3 nach Schegg a. a. O. S. 306), so ergibt sich die stattliche Ziffer von mindestens über 11000 Juden für den Distrikt Laodicea allein.

[1]) Kol. 2, 11: „In dem (sc. Christus) ihr auch beschnitten wurdet durch eine nicht mit Händen gemachte (vollzogene) Beschneidung, (sondern) mittels der Ausziehung des Leibes des Fleisches, mittels der Beschneidung Christi.“

Kol. 2, 16: „Niemand also richte euch ob Essen oder Trinken oder in Sache von Festzeit oder Neumond oder Sabbaten.“

[2]) Es ergibt sich dieser Zusammenhang auch aus V. 23: ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας.

[3]) Wenn bei Philo (De Leg. ad Cajum ed. Mangey II, 568; De Somn. ed. Mang. I, 675 De Mut. Nom. Mang. I, 612) und bei Josephus (Antqq. XVIII, 1, 2) der Ausdruck „φιλοσοφία“ für „jüdische Religion“, „mosaisches Gesetz“ oder für jüdische Secten gebraucht ist, so erklärt sich das hinlänglich aus ihrer bekannten Vorliebe für griechische Philosophie und dem Bestreben, eine Harmonie zwischen dieser und ihrer Anschauung herzustellen.

bewegt er sich in Begriffen und Thesen, welche wohl dem Apostel klar und geläufig, Vollblutjuden aber unlösbare Probleme und dunkle Bilder waren. Eine solche Kampfweise war abgefallenen Christen gegenüber zweifelsohne ganz am Platze, Juden gegenüber jedoch sicher ohne fühlbaren Nutzen.

Freilich kann man sagen, der Brief war zunächst an die gläubigen Kolosser gerichtet, für diese aber enthielt er nichts Neues und Unerhörtes und bedurfte es auch der Berufung auf das Alte Testament nicht. Aber hatte die Epistel denn nicht den Zweck, den angegriffenen Christen eine Verteidigungswaffe in die Hand zu liefern, und sollten sie dieselbe nicht eben so gebrauchen, wie es in der Intention des Apostels lag, d. h. sollten sie nicht dieselben dogmatischen Sätze den Gegnern vorhalten, wie er, der Apostel, ihnen in den Mund legte? Nur auf dem Boden seiner Denk- und Sprechweise hatten die Christen eine sichere und gedeckte Stellung, aber, wir wiederholen es, nur Leuten gegenüber, welche auf die Autorität des Apostels noch etwas hielten, also gegenüber judaisierenden Christen.

Nur zu dieser Vorstellung paßt das „οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν.“ Der Gegensatz zwischen Juden und Christen lag bei weitem tiefer als in der Nichtanerkennung dieser Prinzipalität Christi, während von Christen, welche sich nicht in das rechte Verhältnis zu Christus schicken wollten, ganz wohl gesagt werden kann, daß sie Christum nicht als das Haupt des Gesamtkörpers, d. i. der Kirche, betrachten, indem sie mehr Gewicht auf dieses und jenes, z. B. Beschneidung, gewisse Entsagungstheorien, Engelkultus u. s. w., als auf Christus und sein Werk legen, ein Vorwurf, der gerade bei den judaisierenden Christen vollständig zutrifft. Sie umgaben sich allerdings mit einem gewissen christlichen Nimbus, es war aber der reinste Synkretismus von Judentum und Christentum, die Beschneidung galt ihnen zum mindesten ebensoviel als der Erlösungstod Christi. Col. 2, 11 enthält darüber eine deutliche Anspielung.

2. Ein weiteres Moment, das für den judenchristlichen Charakter der kolossischen Irrlehre spricht, ist dieses:

Zweifelsohne drehte sich die kolossische Bewegung hauptsächlich um die „θρησκεία τῶν ἀγγέλων“. Sie war an der ganzen antichristlichen Erscheinung wohl der Punkt, welcher am meisten Anstoß erregte. Der Apostel gibt ihr Col. 2, 23 den Beinamen „ἐθελοθρησκεία“. Damit ist nicht etwa eine phantastisch verbildete Engellehre gemeint,

allerdings zur Zeit Christi, vielleicht schon ein Jahrhundert früher, unter den Juden[1]) aufkam, und sich auch in judenchristlichen Kreisen noch lange erhielt, vielmehr ist darunter, entsprechend dem biblischen Sprachgebrauche,[2]) ein abgöttischer Engeldienst zu verstehen, welchen die Irrlehrer an die Stelle des christlichen Gottesdienstes setzten. Wären nun letztere reine Juden gewesen, dann müßte man aus der „θρησκεία τῶν ἀγγέλων“ auf eine Abnahme des theokratischen Bewußtseins innerhalb des Judentums zu jener Zeit schließen, wofür aber die Zeitgeschichte keinen Anhaltspunkt bietet.[3]) Im Gegenteil regte sich gerade damals das theokratische Bewußtsein so stark im Volke, daß das Gefühl der Fremdherrschaft alle Leidenschaften wachrief, die sich schließlich im wildesten Hasse gegen Rom und sein Imperium concentrierten und die blutigsten Aufstände veranlaßten. Man denke nur an die Aufwiegler Theudas I. (Act. 5, 36), Theudas II. (Jos. Antqq. 29, 5) und Judas, den „Galiläer“ (Act. 5, 37 und Jos. l. c.), deren Zelotismus bekanntlich so viel Unheil über das ganze jüdische Volk und besonders über Jerusalem gebracht hat! —

3. Endlich haben wir für den judenchristlichen Charakter der kolossischen Sekte noch einen Beweis per analogiam.

Es besteht nämlich zwischen den kolossischen Irrlehrern und den Irrlehrern[4]) der sogenannten Pastoralbriefe des hl. Paulus in manchen

[1]) Einzelne Apokryphen, wie das Buch Henoch, das Buch der Jubiläen und das Testament der Propheten geben von dieser Verbildung deutlich Zeugnis. (Vgl. Langen a. a. O. S. 309 f. f.) Jedes Naturelement, jede Jahreszeit, ja selbst abstrakte Begriffe erhalten ihre Engel. So ist im Testamente Juda's (§ 3) von einem „Engel der Nacht“, im Testamente Benjamins (n. 6) von einem „Engel des Friedens“ die Rede. Im Buche Henoch (18, 13 f. f.) und im Testamente Levi's (n. 14) werden sogar die Sterne zu Engeln gemacht.

[2]) θρησκεία kommt im Neuen Testamente nur im Sinne von „Gottesdienst“ vor, vgl. Act. 26, 5; Jak. 1, 26. 27. In der Bedeutung „Götzendienst“ steht es Sap. 14, 27, in welchem Sinne auch „θρησκεύειν“ gebraucht ist. Sap. 11, 16; 14, 16. 18. — Der berühmte Canon 35 des Laodicener Concils (Harduin I, 787), welcher diesem Engelkultus entgegentritt — bekanntlich hat sich derselbe Jahrhunderte lang erhalten, Neander (Allg. Geschichte der christlichen Kirche VIII, 660) glaubt sogar bis ins 9. Jahrhundert —, bekämpft denselben ausdrücklich als εἰδωλολατρία.“

[3]) In dem bald nach Christus entstandenen Buche der Jubiläen (Kap. 15) heißt es, über Israel habe Gott keinen Engel noch Geist gesetzt, sondern er selbst führe die Sache seines Volkes. Langen a. a. O. S. 310.

[4]) Wir sprechen von Irrlehrern der Pastoralbriefe insgesammt, weil ihre Identität allgemein zugestanden wird. Die Parallelstellen zwischen den beiden

Zügen eine auffallende Ähnlichkeit. Nur sind die letzteren ganz entschieden judenchristlichen Ursprungs, folglich dürfen wir diesen Ursprung auch für die ersteren präsumieren.

Es hat zwar nicht an Versuchen gefehlt, welche auch die Irrlehrer der Pastoralbriefe aus dem reinen Judentum hervorgehen ließen,[1]) aber diese Versuche scheitern schon an dem einen Umstande, daß im ersten Timotheusbriefe wie im Titusbriefe die Irrlehrer geradezu als Apostaten behandelt werden[2]) und als solche, welche der Strafe der Exkommunikation verfallen sind.[3])

Es ist daher eine vergebliche Mühe, wenn man die „μῦθοι" (1. Tim. 1, 4; Tit. 1, 14.) und die „γεναλογίαι" (1. Tim. 1, 4; Tit. 3, 9.) mit den „jüdischen Geschlechtsregistern" in Verbindung bringen und deshalb alle die Umtriebe, welche auf Kreta und Ephesus die christlichen Gemüter beunruhigten, den Juden zur Last legen will.[4])

Allerdings spricht der Apostel von „Ἰουδαϊκοί μῦθοι" (Tit. 1, 14), aber dies konnte er sagen, wenn die Mythen auch nicht spezifisch Jüdisches enthielten, sondern ursprünglich aus jüdischen Kreisen kamen und dann später in das Christentum herübergenommen worden waren.

Allerdings spielten ferners die „Geschlechtsregister" bei den Juden eine große Rolle, man wird aber doch nicht im Ernste behaupten wollen, daß eine solche Liebhaberei eine wirkliche Gefahr[5]) für den Glauben in sich barg und eine so scharfe Polemik provocierte, wie ihr der Apostel angedeihen läßt, abgesehen davon, daß schon der Beisatz „ἀπεράντοις" zu „γενεαλογίαις" (1. Tim. 1, 4) bei dieser Deutung eine kaum zu rechtfertigende Hyperbel wäre.

Timotheusbriefen und dem Titusbriefe, auf welche sich die Identität stützt, sind: vgl. 1. Tim. 1, 4—7; 4, 7; 6,20 —; 2. Tim. 2, 23 mit Tit. 3, 9; 1. Tim. 4, 1—5 u. 8 m. Tit. 1, 15. 16; 1. Tim. 6, 5; 2. Tim. 3, 6 m. Tit. 1, 11; 2. Tim. 2, 14. 16. m. Tit. 1, 10; 2. Tim. 4, 4 m. Tit. 1, 14.

[1]) So Mack, Commentar über die Pastoralbriefe 1836 S. 144—148; Baumgarten, die Echtheit der Pastoralbriefe (Berlin 1837 S. 170), hält diese Irrlehrer für Anhänger der kabbalistischen Richtung.

[2]) Vgl. 1. Tim. 1, 6. 19; 6, 21; Tit. 1, 14.

[3]) 1. Tim. 1, 19; 2. Tim. 2, 18.

[4]) Vgl. Thiersch Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes u. s. w. S. 159.

Mangold, die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856 S. 96.

Kölling, der erste Brief Pauli an Timotheus S. 288.

[5]) Vgl. 1 Tim. 1, 4. 6. 19; Tit. 3, 9—10.

Weder die „μῦθοι“ noch die „γενεαλογίαι“ fallen unter die rein jüdische Betrachtungsweise, wir sagen rein jüdische, denn daß jüdische Einflüsse mitunterliefen, ist schon wegen der „μάχαι νομικαί“ (Tit. 3, 9) gewiß und wird von Paulus außerdem noch direkt bestätigt, wenn er Trotz, tolles Gerede, Hinterlist gerade „denen aus der Beschneidung“, also Judenchristen, am schärfsten zum Vorwurf macht (Tit. 1, 10). Wenn aber der Apostel Tit. 3, 8—9 dem „Glauben an Gott“ die zwecklosen Grübeleien über die „γενεαλογίαι“ gegenüber stellt, die er, wie schon einmal bemerkt, 1. Tim. 1, 4 „endlose“ nennt, so stehen wir schon wieder ganz außerhalb jüdischer Vorstellungen und werden auf eine Geistesrichtung aufmerksam, welche der kolossischen insofern merkwürdig ähnelt, als sie in ihren praktischen Konsequenzen ganz dieselben Erscheinungen zeigt und folglich auch der Schluß nahe liegt, gleiche Praxis werde auch auf gleiche Theorie zurückleiten.

Man vergleiche nur 1. Tim. 4, 3—4 und Tit. 1, 14—15 mit Col. 2, 21—23; ferners Tit. 1, 16 mit. Col. 2, 23 und Tit. 3, 9 mit Col. 2, 16.

Womit die Irrlehrer in Kolossä den Christen fortwährend in den Ohren lagen, „das nicht anzufassen, jenes nicht zu berühren, dieses nicht zu verkosten“, damit wurden auch die Christen in Ephesus und auf Kreta unaufhörlich belästigt. Also nicht bloß dasselbe starre Festhalten am jüdischen Ritualismus hier und dort, auch die weiteren Ausschreitungen der falschen Ascese begegnen sich und sie mußten sich begegnen, da beiden dieselbe dualistische Anschauung zu grunde liegt. Bezüglich der kolossischen Secte berufen wir uns auf das S. 50 f. Gesagte, bezüglich der von den Pastoralbriefen bekämpften genügt der Hinweis auf das Verbot der Ehe als einer an sich unsittlichen Verbindung (1. Tim. 4, 3) und auf die Versicherung des Apostels, daß „jedes Geschöpf an sich gut und alles rein sei den Reinen“ (1. Tim. 4, 4; Tit. 1, 15).[1]) Wir dürfen aber noch einen Schritt

---

[1]) Baur (die sogenannten Pastoralbriefe des Apostel Paulus S. 23) hat gerade aus diesen beiden Stellen einen Gegensatz zwischen den Irrlehrern der Pastoralbriefe und denen des Kolosserbriefes konstatieren wollen, indem die ersteren eine andere Polemik seitens des Apostels erfahren als die letzteren. Die einen würden unter „Hinweisung auf den untergeordneten jüdischen Standpunkt“ (ἅ ἐστι σκία τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ Col. 2, 17), die anderen dagegen durch „Nachweisung des zu grunde liegenden Dualismus“ bekämpft. Baur übersah hier, daß außer

weiter gehen. Dort in Kolossä erwies sich die dualistische Entsagungstheorie als die natürliche Consequenz der „θρησκεία τῶν ἀγγέλων“; dies berechtigt uns zu der Annahme, daß auch hier in Ephesus und auf Kreta daselbe Verhältnis zwischen den „γενεαλογίαι“ und der dualistischen Vorstellungsweise bestand; daß derselbe Glaube an Mittelwesen hier und dort die Gemüter beherrschte und höchstens der Unterschied vorwaltete, daß die einen diese Mittelwesen mehr in abstraktem Sinne als Selbstmanifestationen Gottes in endlosen Offenbarungen (Zeugungen, Emanationen = γενεαλογίαι ἀπέραντοι) nahmen, die anderen dagegen in mehr concretem Sinne als wirkliche Hypostasen (ἄγγελοι) auffaßten.

Diese so auffallend ähnlichen Züge der beiden Klassen von Irrlehrern drängen offenbar zu dem Schluß, es werden wie die Irrlehrer der Pastoralbriefe so auch die des Kolosserbriefes aus Judenchristen bestanden haben.

§ 10. Verhältnis der kolossischen Irrlehre zum Essenismus und Gnosticismus.

1. Steht nunmehr der einheitliche und judenchristliche Charakter der kolossischen Irrlehre fest, so liegt es nahe, an eine bestimmte häretische Erscheinung zu denken; die neuesten Erklärer des Kolosserbriefes Lightfoot[1]) und Klöpper[2]) wollen in der betreffenden Irrlehre einen Ableger des Essenismus erblicken. Aber läßt sich wohl eine so frühe Verbindung zwischen dem Essenismus und Christentume annehmen? Lernten sich Essener und Christen doch kaum vor dem Jahre 68 näher kennen. Erst in diesem Jahre und zwar infolge der durch den Procurator Gessius Florus verhängten Ausweisung ließen sich die Christen an den stillen Ufern des toten Meeres nieder,[3]) also

dem Kol. 2, 16 erwähnten engherzigen Ritualismus, der allerdings in V. 17 seine Verurteilung findet, noch andere sittliche Vorschriften den Tadel des Apostels herausforderten und zwar Vorschriften, die keine andere Autorität hinter sich hatten, als die ihrer Erfinder, er nennt sie deshalb „ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων“ V. 22, die also mit dem jüdischen Gesetze, das von Gott stammt, nichts gemein hatten. Ihre Widerlegung ist daher eine einfache argumentatio ad absurdum (vgl. Kol. 2, 21—22).

[1]) Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 7th ed. London 1884 p. 83 ff.

[2]) Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882 S. 76. ff.

[3]) Vgl. Baur, De Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda. Tubingae 1831 p. 24 sq. mit Beziehung auf Epiphan. haer. XXX, 2.

eben dort, wo schon seit Jahrhunderten die Essener ihren Hauptsitz hatten.[1]) Erst von diesem Zeitpunkte an begann innerhalb des Essenismus jener Entwicklungsprozeß, der den jüdischen Geist mit christlichen Formen umgab und ein Amalgam von Christentum und Judentum schuf, das uns in der Sekte der Ebioniten entgegentritt.[2])

Nun läßt sich allerdings der Fall auch so denken, daß Essener schon vor dem Jahre 68 nach Jerusalem kamen und dort oder irgendwo in der Diaspora mit dem Christentume bekannt wurden; allein dann bleibt immerhin die Frage offen: Wie kommt es, daß in der ganzen evangelischen Geschichte und auch in den apostolischen Briefen von den Essenern nie Erwähnung geschieht? Wir stehen somit vor dem Dilemma: Entweder kamen sie gar nicht, beziehungsweise nur sehr vereinzelt, nach Jerusalem, oder sie hatten die christliche Bewegung absichtlich vollständig ignoriert. Für das erstere spricht ihr separatistischer Zug, dagegen wäre es, unter der Voraussetzung, daß die Essener auch in der heiligen Stadt ihren Anhang hatten, geradezu ein Rätsel, wenn das, was alle Gemüter in Jerusalem damals so seltsam bewegte, gerade an ihnen spurlos vorübergegangen sein sollte und sie gar nie das Bedürfnis nach einer Unterredung mit dem Herrn oder seinen Jüngern, die sie doch aus vielen Gründen sympathisch berühren mußten, empfunden haben sollten. Und es ist wohl nur eine Concession an eben dieses Gefühl der Befremdung, wenn man dem Täufer Johannes essenische Gesinnung imputiert, um auf diese Weise doch ein Verbindungsglied zwischen Christentum und Essenismus zu finden,[3]) eine Annahme, die sich natürlich von selbst widerlegt. Die ganze Lebensweise der Essener war von der des Täufers grundverschieden.

Nach Euseb. H. E. III, 5 ist die Auswanderung der Christen aus Jerusalem erfolgt auf grund einer Offenbarung, welche die Führer der Gemeinde erhalten haben.

[1]) Plin. N. H. V. 17. Dio Chrysostomus, Synesius Dion ed. Dindorf p. 323.

[2]) Epiphan. haer. 30, 2 vgl. Henle, der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884 S. 65 f.

[3]) So die Ansicht einer Reihe von Mitgliedern des Karmeliterordens, welche zum teil noch weiter gingen, Essener und Christen überhaupt identifizierten und speziell ihrem Orden auf den Essenerorden zurückführten. Vgl. die Litteratur hierüber bei Lucius, der Essenismus und sein Verhältnis zum Judentum. Straßburg 1881 S. 9.

Unter den Neuern plaidiert noch Credner für einen Zusammenhang zwischen dem Täufer und den Essenern (Einleitung in das N. T. 1836 S. 140 f.).

Bei den Essenern herrschte die Communität des *κοινωνητικόν* (Jos. B. J. II, 8, 3), Johannes war ein Einsiedler. Seine Lebensweise war streng und hart, fast rauh, die der Essener nur genügsam. Er aß, was ihm eben die Wüste bot, „wilden Honig" und „Heuschrecken" (Matth. 3, 4), die Essener dagegen hatten ihre Bäcker und Köche (B. J. II, 8, 5). Johannes' Kleidung bestand aus Kameelhaaren, die Essener dagegen durften sich den Luxus einer doppelten Gewandung erlauben (l. c.). Beim Täufer teilte sich das Leben zwischen Beschauung, Buße und Predigt, bei den Essenern zwischen einzelnen ascetischen Übungen und Arbeit. Ackerbau,[1] Vieh- und Bienenzucht[2] und eine ziemlich verzweigte gewerbliche Thätigkeit[3] war die regelmäßige Beschäftigung der Essener.

Der Geist des Bußpredigers haftete an der Person des Messias, er und sein Reich bildete das Centrum seines Denkens und Empfindens. Buße, vollständige Lebensänderung zum Zweck der Aufnahme dieses Reiches war das ständige Thema seiner Predigten. Dies alles wird man bei den Essenern vergeblich suchen. Keine Spur von einer messianischen Idee oder Erwartung findet sich in ihrem Lehrsystem, wenigstens wie es Philo und Josephus überliefert haben, die einzigen ältesten Zeugen, die wir über diesen Punkt anrufen können.

Klöpper (a. a. O. S. 83.) bezweifelt zwar das Gewicht dieser Zeugen und rücksichtlich des Josephus nicht ganz mit Unrecht. Josephus schreibt gerne pro domo und gibt der Darstellung fremder Ideen häufig das Colorit seiner eigenen Gedanken, aber in unserem Falle, wo auch Philo in den beiden Schriften Apologia und Quod omnis probus liber, die unter seinem Namen gehen, keine Notiz über die messianischen Vorstellungen der Essener enthält, ist wohl kein Grund vorhanden, sein Schweigen zu verdächtigen. Bei Philo wäre die gänzliche Außerachtlassung einer so wichtigen Frage schon gar auffällig. Er, der mit so großer Achtung von den Essenern spricht und ihre Autorität so gerne zu gunsten seines eigenen Glaubens anführt, (Q. o. pr. l. Mangey. II, 459), hätte sicher ihre Messiasidee mit der seinigen verwoben, wenn er irgend welchen Anhaltspunkt gehabt hätte. Denn entweder stand ihre Ansicht mit der seinigen im Ein-

[1]) Jos. Antqq. XVIII, 1, 5, Philo Apolog. § 8 Quod omnis probus liber Mangey. II, 457.

[2]) Philo, Apologia l. c.

[3]) Philo, Quod o. p. lib. l. c. Jos B. J. II, 8, 7.

klange, dann hätte sich Philo sicher darauf berufen, oder sie divergierte, dann konnte er sie mit eigenen Zuthaten färben und so seinem System anpassen, wie er das bei anderen Fällen gethan; aber auf keine Weise läßt sich ein Grund zu ihrer vollständigen Unterdrückung ausfindig machen.

Endlich darf wohl mit Recht betont werden, daß das Schweigen Philo's ohne Einfluß auf den Bericht des Josephus war, denn dieser hat die Schriften Philo's, soweit sie historischen Inhaltes sind, in seiner Historiographie nicht verwertet. (Vgl. Bloch, die Quellen des Josephus Flavius u. s. w. Leipzig 1879 S. 123.)

Ebenso wenig wie bei Johannes läßt sich bei den Johannes-Jüngern[1]) (Act. 19, 1, ff.) ein essenischer Zug nachweisen. Wenigstens enthalten die biblischen Notizen auch nicht eine einzige Andeutung, welche auf einen solchen Zusammenhang hinwiese, und was man sonst noch zu gunsten desselben anführt, gehört in das Gebiet des Romanhaften. Ganz dasselbe gilt von dem, was man über Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof zu Jerusalem, und seine Beziehungen zu den Essenern wissen will.[2]) Es ist alles nur Legende, kein einziges geschichtliches Datum, auf das man sich stützen kann.

Bleibt man bei der Geschichte, so empfiehlt sich bei weitem mehr die andere Alternative, daß die Essener mit den Christen und zwar zunächst mit der jerusalemischen Gemeinde gar keine Fühlung hatten. Ihr ganzes religiöses und soziales Leben befand sich zur Zeit Christi in einem solchen Zustande separatistischer Abgeschlossenheit, daß sie ihren eigenen Stammesgenossen fremd geworden waren und nur von weiter Ferne den nationalen Regungen ihres Volkes zusahen,[3]) bis der letzte Ansturm gegen die Römer unter Titus auch sie in ihrer Einsamkeit aufschreckte, zu den Waffen rief[4]) und freilich damit auch

[1]) Credner a. a. O. S. 410.

[2]) Vgl. darüber Lightfoot l. c. p. 407 f. Abgesehen von dem allzustrengen Verdict, das Lightfoot über Hegesippus fällt, kann dessen Bericht (apud Euseb. H. E. IV, 30) nicht einmal für den beabsichtigten Zweck verwertet werden, denn schon der Umstand, daß Jakobus nach diesem Berichte „nie ein Bad nahm", ist ganz gegen die essenische Sitte, öfters am Tage Waschungen vorzunehmen (Jos. B. J. II, 8, 7).

[3]) Lipsius in Schenkel's Bibellexikon s. v. Essäer. S. 190. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 305. Grätz, Geschichte der Juden III, 86 (2. Auflage 1863).

[4]) Jos. B. J. II, 8, 7; II, 20, 4; III, 2, 1.

ihrer Genossenschaft ein jähes Ende bereitete.[1]) Bis dahin aber verlief ihr Leben in strengster Isolierung.

Als Glieder einer Familie sich fühlend, hielten sie unter einander Gütergemeinschaft, hatten ihre Mahle, Gebete, Waschungen gemeinsam[2]) und regelten ihr ganzes Tagwerk nach den Gesetzen der strengsten Ordnung. Dies war aber nur möglich innerhalb einer gesonderten Lebensgemeinschaft.

Diese Isolierung mußte nach und nach zu einem völligen Bruche mit der übrigen Nation führen, der auch soweit gedieh, daß selbst die heilige Stadt ihnen zur Fremde wurde. Der Tempel- und Opferdienst, das Heiligste, was der Jude kannte, ließ sie gleichgiltig. Die einzige Erinnerung früherer Zusammengehörigkeit, an der sie noch festhielten, war die Tempelsteuer. Sonst aber hatten sie ihre eigenen Priester, ihre eigenen Kultushandlungen mit selbsterdachtem Ceremoniell. So hatte der Separatismus zum vollen Schisma getrieben. Aus dieser ihrer Abgeschlossenheit herauszutreten, empfanden sie nicht einmal das Bedürfnis zum Zwecke der Propaganda. Entstanden Lücken in ihren Gemeinden, so ergänzten sie dieselben durch junge Leute, die ihnen zur Erziehung übergeben worden waren, von denen immer ein Teil der Secte zeitlebens verblieb. Auf diese Weise war stets für entsprechenden Nachwuchs gesorgt.[3])

Mitunter mochte wohl den einen oder andern Essener die Wanderlust ergreifen, aber weiter als über das Gebiet der Brüderkolonien dehnten sie ihre Reisen kaum aus, schon nicht aus Furcht, ihre Regel weniger rite beobachten zu können, denn eine strikte Beobachtung derselben war eben nur bei Genossenschaftsbrüdern möglich, wo auch für solche Ankömmlinge immer bestens gesorgt wurde.[4]) Ob

---

[1]) Vgl. Lucius a. a. O. S. 130. Frankel, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1853. S. 32.

[2]) Jos. B. J. II, 8, 2—7. Philo, Apol. §§ 3. 7. 10. Quod o. pr. l. Mang. II. 458.

[3]) Jos. B. J. II, 8, 2.

[4]) Jos. B. J. II, 8, 3—4. Die Brudercolonien scheinen hauptsächlich oder vielleicht nur gastlichen Zwecken gedient zu haben. Sie bestanden deshalb ursprünglich wohl nur aus einem Hospiz unter Leitung eines Gastherrn (κηδεμών) und jede Stadt, in der sich ein solches Hospiz befand, nannte man „Ordensstadt“ (πόλιν τοῦ τάγματος). Die Gewissenhaftigkeit, mit der die Essener an ihren Lebensregeln hingen und zu deren Beobachtung sie sich mit einem feierlichen Schwure

auch in Jerusalem eine solche Brüderkolonie (*πόλις τοῦ τάγματος*) sich befand, darüber wissen wir nichts, es fehlt eben jeglicher Anhaltspunkt.

Wenn in Jerusalem ein Thor den Namen „*Εσσηνῶν πύλη*“ (B. J. V. 4, 2) führte, so läßt sich daraus ebensowenig ein Schluß ziehen auf häufigen Verkehr der Essener mit Jerusalem, als sich von den „Essenern“, welche in Ephesus die Opfermahlzeiten am Artemision überwachten, (Pausanias VIII, 13, 1)[1]) schließen läßt, es seien damit unsere Essener gemeint, was sicher Niemanden einfällt. *Ἐσσηνός* kann ebenso gut auf einen Ort *Ἔσσα* zurückgeführt werden, wie ein solcher wirklich in der Nähe von Pella existierte und den Beinamen *Γέρασα*[2]) hatte (Jos. Antqq. XIII, 15, 3; cf. B. J. I, 4, 8). Solche Ableitungen von Ortsnamen waren ja gewöhnlich. (Vgl. Zeitschrift für w. Th. 1882 S. 268.) Außerdem läßt es sich gar nicht eruieren, seit wie lange jene „*Ἐσσηνῶν πύλη*“ in Jerusalem bestand, sie konnte noch aus den Zeiten des Ursprunges der Essenersecte herstammen, also aus einer Zeit, wo die Essener noch in wirklichem Kontakte mit ihrem Volke standen.

Einzelne Essener mögen ja auch zu verschiedenen Zeiten sich in Jerusalem haben blicken lassen. So begegnen uns in den Werken des Josephus da und dort Namen von Essenern, die sich in Jerusalem als Wahrsager und Traumdeuter bemerklich gemacht haben sollen. Es wird z. B. von einem gewissen Judas aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Christus erzählt, Josephus — nennt ihn B. J. I, 3, 6 *Ἐσσαῖος* u. Antqq. XIII, 11, 2 *Ἐσσηνός*, und auffälliger Weise immer mit dem Zusatz „*γένος*“[3]), er habe zur Zeit des Königs

---

(ὅρκους ὄμνυσι φρικώδεις) verpflichteten (B. J. II, 8, 7), machten ihnen die Errichtung solcher Hospize zur Pflicht.

[1]) Τοὺς τῇ Ἀρτέμιδι ἱστιάτορας τῇ Ἐφεσίᾳ γινομένους, καλουμένους δὲ ὑπὸ τῶν πολιτῶν Ἐσσῆνας.

[2]) Daß eine Stadt zwei Namen zu gleicher Zeit führte, war im Altertum keine Seltenheit. Vgl. S. 22 A 1.

[3]) Vgl. Jos. B. J. II, 8, 1 Ἐσσηνοὶ καλοῦνται Ιουδαῖοι μὲν γένος ὄντες. Also faßte Josephus die Essener nicht als selbständiges Geschlecht auf, sondern nur als Genossenschaft als ein „τάγμα“, um so mehr überrascht, daß er an den oben citierten Stellen seiner gewiß richtigen Ansicht untreu wird oder sollte der Beisatz „γένος“ absichtlich gewählt sein, um von dem Gedanken an die Essener abzulenken? Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Th. 1882 S. 268) ist geneigt, Ἐσσηνός und Ἐσσαῖος an den schon mehrfach erwähnten Stellen von der Stadt Essa abzuleiten: doch läßt er die Frage noch offen. Das Wahrscheinliche ist,

Aristobulus den Tod des Antigonus vorhergesagt, der auch richtig am bezeichneten Tage eingetroffen sei. Derselbe scheint auch sonst in seinen Vorherverkündigungen Glück gehabt zu haben, nach der Sage wenigstens soll er sich in denselben so selten getäuscht haben (B. J. I, 3, 5), daß das Vertrauen in seine Wahrsagekunst ihm einen ganzen Kreis von Jüngern erwarb, welche von ihm Unterricht in dieser Kunst empfingen. (Antqq. XIII, 11,2.)

Wie viel Wahres an der ganzen Erzählung ist, läßt sich schwer feststellen. Ein Zweifel ist berechtigt, einmal weil der Vorgang in einem zu tiefen Hintergrund sich abspielt, gegen 200 Jahre vor Josephus, und dann, weil die Darstellung desselben besonders im ersteren Berichte B. J. I, 3, 5, wo Judas in direkter Rede eingeführt wird, nur zu deutlich die Absicht verrät, mehr interessant als historisch treu zu berichten.

Ganz augenscheinlich spielt aber die Sage in die Nachricht vom zweiten Essener, den Josephus Antqq. XV, 10, 5 erwähnt. Derselbe hieß Manaem (*τις τῶν Ἐσσηνῶν Μανάημος*) und soll Herodes dem Großen schon als Knaben, als er ihn eben auf dem Wege zur Schule traf, seine künftige Erhebung zum Könige der Juden vorhergesagt haben. Der kleine Herodes vergaß dieser Weissagung nicht, sondern als er älter geworden, aber immer noch in untergeordneter bürgerlicher Stellung sich befand (*ἰδιώτης ὤν*), erinnerte er den Essener in der Meinung, derselbe habe sich entweder als schlechten Propheten bewährt oder habe bloß Scherz (*κατειρωνεύεσθαι*) mit ihm treiben wollen, an sein Vaticinium. Manaem habe dann lächelnd Herodes einen Schlag auf den Rücken versetzt (*τύπτων τῇ χειρὶ κατὰ τῶν γλουτῶν*) und neuerdings beteuert, „*ἀλλά τοι καὶ βασιλεύσεις*", habe ihm aber auch zugleich ein ungünstiges Prognostikon gestellt, indem er genau wußte (*τὸ πᾶν ἐπιστάμενος*), daß seine Herrschaft weder gerecht noch fromm noch milde,

---

daß Josephus mit „γένος" einen doppelten Sinn verband, einen abstracten und einen concreten. Das eine Mal verstand er es von der Abstammung, wie oben B. J. II, 8, 1, und das andere Mal gebrauchte er es als Collectivbezeichnung wie bei dem Essener Judas u. a., so daß er dabei wirklich an Mitglieder der Essener Secte dachte, wofür auch der Umstand spricht, daß er B. J. II, 8, 12 ausdrücklich dieser Secte die Gabe der Prophezie zuschreibt und daß er Antqq. XV, 10, 4, wo er ihrer pythagoräischen Lebensweise erwähnt, die Secte im ganzen als „γένος" aufführt: οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι. γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.

wohl aber vom Glücke sehr begünstigt sein werde. Als dann Herodes wirklich König geworden, habe er in die Wahrsagekunst des Esseners soviel Vertrauen gesetzt, daß er auch die Dauer seiner Regierung erfahren wollte, in der That auch die betreffenden Aufschlüsse erhielt, welche sich in der Folge wirklich bestätigt hätten, weshalb Herodes die Essener stets mit großer Achtung behandelt habe.

Der Umstand, daß Josephus selbst den historischen Gehalt dieser Nachricht ziemlich leicht nimmt (*εἰ καὶ παράδοξα*) und sich bei den Lesern fast entschuldigt, daß er diese Episode in seinen Bericht aufnahm, dann der Umstand, daß Herodes schon als Jüngling eine hochpolitische Stellung in Judäa einnahm (vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung 4. Aufl. S. 525), also wohl kaum Gelegenheit fand, die Rolle eines bloßen „Privatmannes" (*ἰδιώτης ὤν*) zu spielen, endlich, daß in der ganzen langen Regierungszeit des Herodes trotz des „*πάντας τοὺς Ἐσσήνους τιμῶν διετέλει*", wobei wir über die Art dieser Ehrung gar nichts erfahren, die Essener völlig aus der Geschichte verschwinden, gibt der Erzählung einen höchst unsicheren Rückhalt.

Herodes, der in seinem ruhelosen Argwohn jede größere Zusammenkunft der Juden perhorrescierte und aus diesem Grunde die Abhaltung von jüdischen Gastmählern verbot und selbst die einsamen Spaziergänger belauschen ließ (*ἐπετήρητο πάντα* Antqq. XV. 10, 4), sollte gerade diejenigen mit besonderer Sympathie behandelt haben, welche mehr als alle anderen Juden aus der „*κοινωνία*" ihre Stärke schöpften und diese Einheit höher hielten als das Leben (Jos. B, J. II, 8, 8)! Herodes, der selbst die von ihm wirklich geliebte Gemahlin Mariamne diesem seinem finsteren Argwohn zum Opfer brachte und die edle Fürstin hinrichten ließ (Antqq. XV, 7. 1), war nicht der Mann, der eine einmalige Dienstleistung auf Jahre hin lohnte und gar das Verdienst eines Mannes einer ganzen großen Genossenschaft, deren Nationalgefühl ebenso stark war, wie das ihrer Stammesgenossen, zu gute schrieb.

Allenthalben stoßen wir also auf Bedenken, welche den Essener Manaem als historische Persönlichkeit in ein sehr zweifelhaftes Licht stellen.

Ueber den dritten „Essener", den Josephus in seiner Archaeologia (XVII, 13, 3) namentlich aufführt, können wir füglich hinwegsehen. Der Mann heißt Simon (*Σίμων ἀνὴρ γένος Ἐσσαῖος*). Er hatte dem Ethnarchen Archelaus ein Traumgesicht gedeutet. Da wir aus der Erzählung nicht entnehmen können, ob Archelaus den Traumdeuter

nach Jericho, wo er einen glänzenden Hof hielt oder nach Jerusalem kommen ließ, so ist sie für unsere Frage ohne Belang.

Indes gesetzt auch, alle drei Berichte des Josephus beruhten auf geschichtlicher Wahrheit, so wäre es dennoch eine unberechtigte Induction, wollte man daraus auf einen allgemeinen und regelmäßigen Verkehr der Essener mit Jerusalem schließen, da immer die andere Thatsache stehen bleibt, daß in der ganzen evangelischen Geschichte nicht ein einziges Mal der Essener erwähnt wird, es somit auch bei weitem näher liegt, an ihrer strengen Isolierung festzuhalten.

Aus diesem Grunde sind wir auch genötigt, den Filialen des Essenerordens oder den „Brüderkolonien" ein ziemlich enges Gebiet anzuweisen, um so mehr als uns unsere Gewährsmänner hierüber leider sehr im Dunkeln lassen.

Philo nennt zwar in seiner Schrift Quod omnis probus liber (Mang. II, 457) wenigstens nach der auf uns gekommenen Lesart, Palästina und Syrien als diejenigen Länder, in denen Essener existierten, doch darf diese Angabe nicht zu sehr urgiert werden, denn Palästina und Syrien waren zu jener Zeit so nahe stehende geographische Begriffe, daß häufig das eine für das andere oder beide zusammen genommen wurden, ohne sie gerade in ihrer ganzen geographischen Ausdehnung zu verstehen.[1])

Mit Rücksicht auf Philo's späteren Bericht in der Apologie, den er wohl ganz aus der Autopsie schöpfte, dem daher auch die größere Zuverlässigkeit zukommt und wo nur Palästina[2]) als Heimatbezirk der Essener aufgeführt ist, hat man deshalb *Ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* in der bezüglichen Stelle Q. o. pr. I. II, 457 entweder in dem genannten engeren Sinne zu fassen, so daß *καὶ Συρία* nur epexegetischer Zusatz zu *Παλαιστίνη* ist, oder man hat mit Lucius *Παλαιστίνη Συρίας* (entsprechend Philo De Nobilitate II, 443) oder mit Schürer (Th. Lit. Z. VI Nr. 21) *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρία* zu lesen (entsprechend Euseb. praep. ev. l. VIII c. 12. ed. Gaisford).

Daß Philo Palästina selbst besucht hat, geht teils aus der oben citierten Stelle Q. o. pr. l. Mang. II, 457 hervor, wo er die Zahl der Essener auf 4000 angibt und beifügt „*κατ' ἐμὴν δόξαν*", also

[1]) Vgl. Neubauer die Geographie des Talmud S. 5 ff.

[2]) Näher Palästina im engeren Sinne oder Judäa, denn die Stelle lautet: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους. Apol. § 1, ed. Mangey II, 632.

als Augenzeuge berichtet, teils spricht er in der nur als Fragment bei Eusebius (praep. ev. l. VIII, cap. 14, p. 337 ed. Gaisford) erhaltenen Schrift de providentia ausdrücklich von einer solchen Reise, die allerdings zur Zeit der Abfassung dieser Schrift längst hinter ihm lag: „*Τῆς Συρίας ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστιν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστειλάμην, εὐξόμενός τε καὶ θύσων, ἀμήχανόν τι πελειάδων πλῆθος ἐπὶ τῶν τριόδων καὶ κατ' οἰκίαν ἑκάστην ἐθεασάμην.*

Die Schrift Quod omnis probus liber scheint Philo im ersten Ansturm jugendlicher Begeisterung für seine Nation niedergeschrieben zu haben, sie repräsentiert eine Jugendarbeit von wenig Selbständigkeit, die Phantasie beherrscht Stil und Stoff, darum sind ihre Angaben mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Entstand sie auch nach der Palästinareise und vielleicht auf grund derselben, so hat der Verfasser doch seinen Reiseeindrücken, wie das der Jugend eigen ist, so viele neue und frische Farben in der schriftlichen Bearbeitung aufgetragen, Farben, die er ganz anderen Gemälden entlehnte, so daß wir in seiner Schilderung der Essener kein naturgetreues Bild vor uns haben. Man muß deshalb, um die erwähnte Schrift als historische Quelle benützen zu können, die rein idealen Gestalten vom geschichtlichen Hintergrund ablösen und dazu leistet die spätere vielleicht letzte Schrift Philo's (vgl. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III, 2, 252) die Apologie vortreffliche Dienste. Leider ist auch diese Schrift nur im Fragment erhalten (apud Euseb. praep. ev. l. VIII, c, 11 ed. Gaisford p. 297 Mang. II, 632).

Grätz (Geschichte der Juden III, 680, 3. Auflage) und Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Th. 1881, S. 276) haben zwar diese Schrift für unecht erklärt, aber ersterer spricht das Verdict auch über die Schrift Q. o. pr. l. (a. a. O. S. 464), während Zeller (a. a. O. S. 235) sie eben so entschieden in Schutz nimmt und die auch außer von Fränkel (Palästin. und alexandrin. Schriftforschung und Monatsschrift II, 30 ff. 61 ff.), sonst von Niemand mehr bestritten wird.

Was dann Hilgenfeld gegen die Echtheit der Apologie vorbringt, hat allerdings einige Berechtigung, insoferne sich Widersprüche zwischen der Schrift Quod omnis probus liber und der Apologie nachweisen lassen, allein einerseits sind diese Widersprüche, wie Lucius (a. a. O. S. 19 f.) mit Recht betont, doch nicht so bedeutend, daß damit die Authentie des Gesamtinhaltes gefährdet würde, und ander-

seits lassen sich dieselben ganz wohl psychologisch erklären. Der Verfasser der Apologie macht den Eindruck eines nüchternen gereiften Mannes, bei dem nicht mehr Gemüt und Phantasie die Feder führt, sondern besonnenes Urteil und feine Beobachtung, und der sich seinen Stoff nicht willkürlich zubereitet, sondern so nimmt, wie er ihn an Ort und Stelle vorfand. Daher ist das Verhältnis zwischen der Apologie und der Schrift Quod omnis probus liber dieses: Die letztere ist eine Jugendarbeit, wo der Drang zu idealisieren vielfach die historische Treue überwiegt, die erstere ist die Arbeit eines Mannes, der nur bieten will, was er weiß und mehr nicht.

Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, daß Philo nicht bloß in seiner frühesten Jugend, sondern auch in späteren Jahren und vielleicht da öfters das Land seiner Väter besucht hat, sei es im Drange der ihm eigenen Liebe und Bewunderung zu seinem Volke, sei es in offizieller Eigenschaft als Repräsentant der alexandrinischen Judengemeinde und Überbringer der Tempelgelder (vgl. Lucius a. a. O. S. 21, Schürer N. T. Zeitgeschichte, 1. Auflage S. 639).

Wir entscheiden uns somit auf grund der zuverlässigeren Schrift Philo's, der Apologie, für den ausschließlich palästinensischen Aufenthalt der Essener, wofür auch die Berichte bei Plinius (V, 17) und Dio Chrysostomus (Synesius Dio ed. Dindorf p. 323 vgl. S. 60) sprechen, Berichte, die um so wertvoller sind, weil sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer älteren griechischen Quelle geflossen sind. (Lucius a. a. O. S. 32.)

Demgemäß werden wir uns den Kreis der essenischen „Brüderkolonien" ziemlich enge denken müssen und jedenfalls sie nicht bis nach Phrygien beziehungsweise das Lykusthal verlegen dürfen. Damit fehlen aber schon die lokalen Anhaltspunkte, welche einen Zusammenhang zwischen dem Essenismus und der kolossischen Irrlehre als denkbar und möglich erscheinen ließen.

2. Nicht wahrscheinlicher machen einen solchen Zusammenhang innere Gründe.

Charakteristisch für die kolossische Irrlehre ist jener ungestüme Drang nach dem „Unsichtbaren", jenes Ringen mit der Überwelt, welches ihr die Geheimnisse förmlich zu ertrotzen strebt, und das der Apostel mit den Worten andeutet „ἃ (μὴ) ἑόρακεν ἐμβατεύων" (Col. 2, 10). Davon findet sich aber bei den Essenern keine Spur. Man mag an der betreffenden Stelle das „μὴ" streichen oder stehen lassen, also

an spitzfindige Grübeleien oder Visionen denken (vgl. S. 49), weder das eine noch das andere lag in der Weise der Essener. Nicht das eine, denn sie perhorrescierten grundsätzlich Spekulationen,[1]) ihre Tendenz war auf die Ethik vorzugsweise gerichtet, nicht das andere, denn aus der einen Notiz bei Josephus (B. J. II, 8, 7), daß die Essener gewisse Engelnamen heilig hielten (*συντηρήσειν*),[2]) kann man doch noch nicht auf einen regelmäßigen Rapport mit der Geisterwelt schließen;[3]) auch aus ihrer Wahrsagergabe (Antqq. XV, 10, 5; B. J. II, 8

---

[1]) Q. o. pr. l. II, 458: Φιλοσοφίας δὲ τό μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται. Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπυνοῦςι, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον (sc. ἐστι) ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Der letzte Relativsatz drückt nicht die Ansicht der Essener aus, wie Klöpper (a. a. O.) S. 448 meint, sondern die des Philo. Ihm ist das Verständnis der „πάτριοι νόμοι“ nur möglich mittels göttlicher Eingebung oder Inspiration, nur das was Gott selbst in die Seele ergießt, ist die vollendetste und vortrefflichste Deutung (cf. De migr. Abraham Mang. I, 441, De Cherubim I, 141).

Auch Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 99) verfiel diesem Irrtume und imputierte daher wie Klöpper (S. 114) den Essenern die philonische d. h. allegorische Interpretationsmethode, wodurch er Philo in einen Widerspruch mit sich selbst brachte, da er an einer andern Stelle den Essenern ausdrücklich nachsagt, daß sie die Schrifterklärung in „altertümlicher Weise“ also nicht wie er auf dem Wege der Allegorie betreiben. Von ihrer Sabbatfeier berichtet er nämlich u. a.: Εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται (Q. o. pr. l. Mang. II, 458). In dem Buche De migratione Abrahami Mang. I, 450 eifert er gegen diejenigen, welche die väterlichen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber gering schätzen (οἱ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες, τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν.

Welcher Art Symbolik die Essener sich bedient haben, ist nicht zu sagen, da unsere Quellen darüber nichts enthalten.

Über die allegorische Erklärungsmethode des Philo und der Alexandriner überhaupt vgl. Dähne a. a. O. I, 52 ff. Döllinger, Heidentum und Judentum S. 839. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III, 2, S. 225 f.

[2]) „Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ . . . . συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.“

[3]) Klöpper a. a. O. S. 448 f. (zu Kol. 2, 18.): „Daß unter diesen Geburtswehen einer neuen Welt, wie in den übrigen Teilen der urchristlichen Kirche, so auch innerhalb der essäisierenden Kreise derselben, die Vision die Form war, in welcher die religiöse Psyche mit der übersinnlichen Welt in einen unmittelbaren

12)[1]) läßt sich dies nicht folgern,[2]) denn einmal kam diese Kunst nur Einzelnen[3]) zu und dann erklärt sie Josephus ausdrücklich als Wirkung ihres tugendhaften Lebens und ihrer eingehenden Beschäftigung mit den „hl. Schriften“ und nicht als Wirkung visionärer Erscheinungen. (B. J. II, 8, 12.)

Dagegen kann allerdings das „*συντηρήσειν τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα*“ an der oben citierten Stelle mit der „*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*“ (Col. 2, 18) in etwa correspondieren, aber auch das ist nur Vermutung, denn bis jetzt hat noch Niemand die betreffende Stelle bei

---

Contact zu gelangen sich hingedrängt fühlte, ist begreiflich genug. Daß die essäisierenden colossischen Christen zu ihren alten angelischen Heilsmittlern, für deren „Demut“ diese letzteren, wie wir sahen, schon mehr als bloße Mittler waren, wandten, um von ihnen durch unmittelbare (apocalyptische) Belehrung zu erfahren, ... versteht sich auf grund der paulinischen Zeichnung von selbst.“

[1]) Antqq. XV., 10, 5: ... πολλοὶ τοιούτων (sc. Ἐσσηνῶν) ὑπὸ καλοκαγαθίας καὶ τῆς τῶν θείων ἐμπειρίας ἀξιοῦνται.

B. J. II, 8, 12: „εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.

[2]) Klöpper a. a. O. S. 85 f. „Daß die Essener sich ein Vorherwissen und Vorhersagen der Zukunft zuschrieben, steht ja fest, indem uns Josephus mehrere Fälle berichtet, in denen Anhänger dieser Sekte mit Erfolg ihre Wahrsagergabe bethätigten. Da liegt es denn doch jedenfalls nicht so fern, wenn man annimmt, daß die Essener nicht bloß der prophetischen und apokalyptischen Litteratur des Judentums ein eindringendes Studium zugewendet haben, sondern durch dasselbe bei ihnen auch eine solche Stimmung erzeugt werden läßt, in welcher sie selber sich disponiert fühlten, prophetische Einsprachen zu vernehmen, visionäre Enthüllungen zu erhalten, kraft deren sie sich für befähigt erachteten, die zukünftigen Dinge vorherzusehen und sie nach Art der Propheten oder Apokalyptiker zu deuten.“

[3]) Wenn Josephus Antqq. XV., 10, 5 von „vielen“ spricht und B. J. II, 8, 12 nur von „einigen“, welche sich in der Wahrsagekunst hervorthaten, so wissen wir von vorneherein, welche Angabe der Wahrheit näher kommt, denn abgesehen vom Charakter der ersten Schrift, die als „Apologie“ bei zweckdienlichen Berichten weit eher mit „Plus“ als „Minus“ rechnet, sind die „πολλοὶ“ vom Verfasser doch zunächst als Vertreter der Kalokagathie in's Auge gefaßt und es läßt sich aus dem Zusammenhange gar nicht einmal eruieren, ob sie und die Träger der „ἐμπειρία τῶν θείων“ numerisch sich decken. Außerdem ist es erst noch fraglich, ob Josephus bei diesem Ausdrucke an die Prophetengabe im engeren Sinne gedacht hat, oder damit nur den höheren religiösen Standpunkt der Essener überhaupt andeuten wollte, um dessen willen sie es wohl verdienen, daß man einzelne Züge aus ihrem Leben, wie man sich dieselben eben erzählte, der Geschichte zum immerwährenden Gedächtnis anvertraut.

Josephus ihrem vollen Inhalte nach zu enträtseln vermocht, mit einer bloßen Vermutung ist aber noch kein Beweis geliefert.[1])

Übrigens, wenn der Apostel in seinem Briefe einzelne Engelklassen unter bestimmten Namen anführt (Col. 2, 10. 15), so liegt es ja nahe, anzunehmen, daß er sich hiebei der Nomenklatur seiner Gegner bediente; gerade das aber spricht entschieden gegen die Essener, die ja ihre Engelnamen mit einem mysteriösen Dunkel umgaben.

Als einen weiteren Parallelismus zwischen den Essenern und der kolossischen Irrlehre bezeichnet man die Sabbatfeier.[2])

Wahr ist es, die Essener hielten mit übertriebener Strenge an derselben fest (B. J. II, 8, 9); dies war aber eine Eigentümlichkeit der Judenchristen überhaupt, ja diese begnügten sich nicht einmal mit der Sabbatfeier allein, vielmehr galt ihnen das ganze Festgesetz des Pentateuchs noch für verpflichtend (vgl. Gal. 4, 9; Col. 2, 16), sie gingen also in diesem Punkte noch weiter als die Essener und wie zäh sie dieser Gewohnheit treu blieben, beweist schon dies, daß eine Synode von Laodicea noch im 4. Jahrhundert (343--381) in mehreren Canones dagegen einschreiten mußte.[3])

Wir werden später noch auf diese Synode zu sprechen kommen.[4])

Auch will man am Essenismus deutlich ausgeprägte Züge dualistischer Ascese[5]) wahrnehmen und damit glaubt man, den letzten Zweifel an seiner Verwandtschaft mit der kolossischen Irrlehre, die ja unverkennbar dualistische Elemente in sich berge, gehoben zu haben.

Letzteres haben auch wir zugegeben (vgl. S. 50 f.), dagegen sind wir vom Dualismus der Essener noch lange nicht überzeugt.

Dieser Dualismus, sagt man, trete zu tage:

---

[1]) Man kann aus der einfachen Notiz der „Geheimhaltung von Engelnamen" freilich merkwürdige Dinge herauslesen, „Angelolatrie", „Geisterbeschwörung", „Magie", dies alles hat man hinter dem „συντηρήσειν" finden wollen, und am Ende haben die Anderen, welche einen weit harmloseren Sinn damit verbanden, ebenso recht behalten, diese fast noch mehr, weil sie sich auf Philo stützen können, dem die essenische Engellehre ganz entging, was kaum geschehen wäre, wenn sie in ihrem Lehrsysteme ein hervorragendes Moment gebildet hätte.

[2]) Klöpper a. a. O. S. 434.

[3]) Vgl. Tüb. Qu.-S. 1823 S. 25—26; Hefele, Conciliengeschichte 1. Bd. S. 742 ff.

[4]) Vgl. Seite 91.

[5]) Mangold a. a. O. S. 45, 47, 49, 51, 53 f. Langen a. a. O. S. 304, 348. Lightfoot a. a. O. S. 87, 413.

1) In ihrer Ehelosigkeit mit bezug auf Antqq. XVIII 1, 5[1]) und B. J. II, 8, 2.[2])
2) In ihrem Verzichte auf jeglichen Fleischgenuß unter Berufung auf B. J. II, 8, 5[3]) und Antiqq. XVIII, 1, 5 und Quod omnis prob.[4]) lib. (II, 457).
3) In ihrem „Sonnenkultus“ (B. J. II, 8, 5. 9).[5])
4) In der Art und Weise, wie sie sich das Verhältnis von Seele und Leib dachten.

Nun aber sind diese sämtlichen Voraussetzungen einer wesentlichen Korrektur bedürftig.

Einmal war die Ehelosigkeit bei den Essenern keine allgemeine Einrichtung. Josephus selbst erzählt von einer Partei der Essener, welche die Ehe zuließ (B. J. II, 8, 13, vgl. auch unten A. 2). Ferners läßt sich gar nicht nachweisen, daß die Essener grundsätzlich des Fleischgenusses sich enthielten, denn deshalb, weil sie die Tieropfer verwarfen (Q. o. pr. l. Mang. II, 457 Antqq. XVIII, 1, 5), folgt noch lange nicht, daß sie sich auch den Genuß des Fleisches versagten. Mit Recht fragt man ferner, wozu dienten denn die Viehheerden, welche sie nach Apol. § 8 besaßen? Wenn sie den Fleischgenuß prinzipiell als etwas Unmoralisches verwarfen, durften sie dann

[1]) Καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν. Ed. Bekker V. lV. p. 127.

[2]) E. Bekker Vol. VI. p. 147. Τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν. Diese Stelle als Beleg für die absolute Verwerfung der Ehe zu verwerten, also ἀναιροῦντες im Sinne von „suscipientes“ zu fassen, wie Lightfoot und Lucius es thun, sollte doch die Gegenüberstellung von μὲν—δὲ verhindern. Ἀναιρεῖν hat wohl auch die Bedeutung von „suscipere“, aber doch meistens nur in der medialen Form (vgl. Passow s. v.)

[3]) Καὶ καθισάντων μεθ' ἡσυχίας ὁ μὲν σιτοποιὸς ἐν τάξει παρατίθησιν ἄρτους, ὁ δὲ μάγειρος ἓν ἀγγεῖον ἐξ ἑνὸς ἐδέσματος ἑκάστῳ παρατίθησι. Ed. Bekker Vol. V. p. 148.

[4]) Antqq. XVIII, 1, 5: εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν. Ed. Bekker Vol. IV. p. 127. Mangey II, 457: οὐ ζῶα καταθύοντες.

[5]) Ed. Bekker, Vol. V. p. 148: πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. — Ibid. p. 151: ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμέραις (d. i. an anderen Tagen als dem Sabbat) βόθρον ὀρύσσοντες βάθος ποδιαῖον τῇ σκαλίδι καὶ περικαλύψαντες θοἰμάτιον, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ θακεύουσιν εἰς αὐτόν, ἔπειτα τὴν ἀνορυχθεῖσαν γῆν ἐφέλκουσιν εἰς τὸν βόθρον.

Schlachtvieh für andere aufziehen?[1]) Und was den „Sonnenkultus" betrifft, den man darin finden will, daß die Essener bei ihren Morgengebeten sich der Sonne zuwandten, „gleichsam bittend, sie möchte aufgehen",[2]) so darf man dies einmal schon gar nicht so verstehen, als hätten sie die Sonne angebetet,[3]) denn als Mosesjünger (B. J. II, 8, 9)[4]) konnten sie doch nicht Götzendienst treiben, aber auch nicht als Kultus des Lichtes im Gegensatz zur Materie oder als „Wirkung dualistischen Schauers"[5]) vor der Materie ist diese Sitte zu fassen, sie ging vielmehr unmittelbar aus dem jüdischen Bewußtsein selbst hervor, das sich die Himmelsgestirne nicht selten als lebende Wesen dachte (vgl. 4 Kön. 23, 4. 5), eine Anschauung, der auch Philo und Josephus nicht ferne standen.

Philo spricht von „Seelen der Gestirne", die er unter die himmlischen Seelen einreiht,[6]) und als „Führer" und „Gott" derselben gilt ihm die Sonne.[7])

Josephus[8]) hielt das Liegenlassen der Toten unter der Sonne für einen äußerst grausamen Zug der Zeloten, ja für einen Frevel

---

[1]) Lucius a. a. O. S. 57. Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Th. 1882 S. 280) weist Zeller (Geschichte der griech. Pilosophie III, 2 S. 287) gegenüber, der die essenische Fleischabstinenz aus dem Verbot der Tieropfer ableitet, auf den Parsismus als Analogon hin, wo „blutige Opfer fehlen, ohne daß der Fleischgenuß verboten wäre" (vgl. F. Spiegel, Avesta, Bd. II, 1859 S. LXXI f.)

[2]) B. J. II, 8, 5: Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Schon die Conjunktion ὥσπερ verbietet, in der eben beschriebenen Sitte eine Hinneigung zum Paganismus zu vermuten. Josephus wollte nicht mehr sagen als, es erwecke den Schein, als ob sie zur Sonne beten; damit gesteht er aber zugleich zu, daß er für seine Person an ihrer monotheistischen Gesinnung nicht den geringsten Zweifel hege.

[3]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel, IV, 428.

[4]) In dem Kriege gegen die Römer ließen sich die Essener durch keine Marter bewegen, „ἵνα βλασφημῶσι τὸν νομοθέτην." (B. J. II, 8, 10.) Darnach bildete wohl das „Gesetzbuch", der Pentateuch, einen Hauptbestandteil ihrer hl. Schriften (βίβλοι ἱεραί B. J. II, 8, 12), mithin war schon durch diese ein abgöttischer Sonnenkult ausgeschlossen. Man vergleiche nur V, Mos. 4, 19; 17, 3.

[5]) Mangold a. a. O. S. 51.

[6]) De Monarchia ed. Mangey II, 226.

[7]) De Somniis, ed. Mangey, I, 633: λέγεται δὲ . . . ἥλιος αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμών.

[8]) B. J. IV, 6, 3: ἅμα τε τοῖς εἰς ἀνθρώπους ἀδικήμασι συμμιᾶναι καὶ τὸ θεῖον, ὑφ' ἡλίῳ τοὺς νεκροὺς μυδῶντας ἀπέλειπον. Ed. Bekker V. p. 328.

nicht nur an der Menschheit, sondern auch an der Gottheit. Die Sonne war ihm die Repräsentantin Gottes, eine Vorstellung, mit der sich dann leicht eine Art Personifikation verbinden mochte.

Diese äußere Hochachtung vor der Sonne hing wohl auch mit dem täglichen Gebrauch zusammen, vor Abbetung des Morgengebetes, des „Sch'ma", zuerst Gott als „Schöpfer des Lichtes" zu grüßen.[1]) Im Buche Henoch, diesem „monumentum orthodoxiae" des Judentums, wie man es nennt, wird Gott bei anbrechender Morgenröte gepriesen, daß er die Sonne erschaffen und ihre Bahn ihr angewiesen habe, und zugleich wird der letzteren die Aufsicht über das Thun der Menschen zugeschrieben.[2])

Auch die Syrer huldigten einer ähnlichen Sitte. „Undique clamor et orientem solem (ita in Syria mos est) tertiani salutavere", schreibt Tacitus.[3]) Nach Herodianus[4]) bestand diese Gewohnheit auch bei den Parthern und ebenso wird Ähnliches von den Parsen[5]) berichtet.

Wenn somit bei den Essenern dieser Sonnengruß zu einem eigentlichen Morgenritus sich ausbildete, so war das nur die Modifikation einer uralten orientalischen Sitte, die je nach der religiösen Anschauung eines Volkes sich als bloßer symbolischer Huldigungsakt an den „Schöpfer" erwies oder zum wirklichen Sonnenkultus ausartete. Daß bei den Essenern von einem solchen Sonnenkultus im Sinne einer Anbetung der Sonne nicht die Rede sein konnte, haben wir oben gezeigt und ist auch durch die von Josephus erwähnten „πάτριοι εὐχαὶ" ausgeschlossen, denn diese waren offenbar altehrwürdige, von den Vätern überlieferte Gebete und nicht heidnische Invocationen, denen Josephus sicher eine andere Bezeichnung gegeben hätte.

---

[1]) Vgl. Haneberg, religiöse Altertümer, 2. Auflage, S. 359. Haneberg verlegt die Entstehung dieses Morgengrußes in die nachexilische Zeit und bringt ihn in Beziehung zu dem Dualismus der Perser, dem gegenüber die Juden ihren Glauben an den Einen wahren Gotte gerade in diesem Gebete zum Ausdruck gebracht hätten. Der Text desselben findet sich in dem „vollständigen Gebetbuch der Israeliten" von Arnheim. Glogau, Leipzig 1839, S. 72.

[2]) Ed. Dillmann cap. 83, 11; 100, 10.

[3]) Hist. III, cap. 24 ed. Halm. p. 102.

[4]) Hist. IV, 15 ed. Bekker p. 123 „ἅμα δὲ ἡλίῳ ἀνίσχοντι ἐφάνη Ἀρτάβανος σὺν μεγίστῳ πλήθει στρατοῦ. ἀσπασάμενοι δὲ τὸν ἥλιον, ὡς ἔθος αὐτοῖς κ. τ. λ.

[5]) Vgl. Spiegel, Avesta, die hl. Schriften der Parsen, Bd. II S. 51; III S. 20.

Was Mangold,[1]) der an dem Sonnenkulte der Essener festhält, für diese seine Ansicht dem Pythagoräismus entlehnt, ist eine petitio principii, denn zuerst hätte er sich mit der chronologischen Frage besser auseinandersetzen sollen. Zu der Zeit, wo die Essener zum ersten Male in der Geschichte auftraten, zur Zeit der Makkabäer, also in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus,[2]) existierte die Schule des Pythagoras schon längst nicht mehr. Und an die Neupythagoräer denkt Mangold selbst nicht,[3]) da es Anachronismus wäre, die Essener von einer Schule abhängig zu machen, die erst am Anfange des letzten vorchristlichen Jahrhunderts auftauchte oder vielleicht noch um einige Dezennien später.[4])

Vollends zu viel beweist Mangold (a. a. O. S. 51 f.), wenn er aus der essenischen Sitte, körperliche Ausleerungen dem Anblicke

[1]) a. a. O. S. 50: „Weil das spätere Judentum das Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis machen," streng beobachtete (nach Jos. contra Apion. II, 22 ist die Gottheit so erhaben und unbegreiflich, daß sie weder bildlich dargestellt noch überhaupt ein Bild derselben auch nur gedacht werden könne), läßt sich bei dieser Auffassung der Sonnenkult (der Essener) aus rein jüdischen Anschauungen nicht erklären. Nur im Heidentum findet diese Form der Anbetung (!) ihre Parallele. Bei Pythagoräern und Orphykern wird unter dem Bilde der Sonne der reine über alle Trübungen von Seite der Materie hocherhabene, alles Leben und Licht schaffende Gott verehrt." Dazu wird dann die Anmerkung gefügt: Diog. Laert. VIII, 27 wird berichtet, daß Pythagoras die Sonne, den Mond, die Planeten für Götter gehalten habe. Diese Anschauung ist dann von den Jüngern desselben nach einem Zuge zum Monotheismus hin zu der im Text angegebenen Idee vertieft worden."

[2]) Jos. Antqq. XIII, 5, 9 wird das Bestehen der Essener für die Zeit des Makkabäers Jonathan (152—144 v. Chr.) und B. J. I, 3, 5 für die Zeit des Königs Aristobulus (105 v. Chr.) bezeugt. Auch angenommen, das letztere Datum wäre das richtigere, so stände das Alter der Essener immer noch um fünfzig Jahre höher als das der Neupythagoräer.

[3]) a. a. O. S. 56.

[4]) Zeller a. a. O. S. 499. Wenn Josephus (Antqq. XV, 19, 4) die Lebensweise der Essener in eine analoge Beziehung zu den Pythagoräern bringt: γένος δὲ τοῦτ ἐστί διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ, so darf man deswegen noch nicht auf eine Abhängigkeit schließen. Zu diesem Schlusse berechtigt auch nicht die Gepflogenheit späterer Satyriker, welche ihren Spott an sogenannten „Pythagoräern" ausließen (vgl. Athen. IV, p. 161; Diog. Laert. VIII, 37), denn hier hat man nicht an wirkliche Ableger des Pythagoräismus zu denken, sondern an Leute, die wegen ihrer absonderlichen Lebensweise sich den Spottnamen „Pythagoräer" zuzogen, ein Name, der ja noch in unseren Tagen Anwendung findet, ohne daß es Jemanden einfällt, bei denselben an wirkliche Nachahmer des Pythagoras zu denken.

der Sonne zu entziehen, „*ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ Θεοῦ*“, wie Josephus beifügt (B. J. II, 8, 9), einen Zusammenhang mit den Orphikern folgert, von denen Hesiod Ähnliches berichte (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι v. v.* 725—730). Denn die Parallele zu dieser Vorschrift findet sich schon im Deuteronomium (V. Mos. 23, 12—14) und zwar mit dem Hinweis auf dasselbe Motiv der „Ehrfurcht vor Gott“ (V. 14), von dem Josephus die Essener bei ihrem Brauche ausgehen läßt.

Der Unterschied zwischen der orthodoxen jüdischen und spezifisch essenischen Anschauung bestand wohl darin, daß die Essener jenes besondere Innenwohnen Gottes, das nur auf einzelne Kreaturen und Orte wie Sion, die Stiftshütte, den Tempel, die Bundeslade, Jerusalem, das Lager (vgl. Exod. 25, 8; 29, 45 f.; Lev. 15, 31; Num. 2, 17; 5, 3; Deut. 12, 11; 23, 14; 3. Reg. 8; 2. Paralip. 2, 3; Ps. 25, 8; 26, 4; Js. 8, 18; 12, 6; 31, 9; Joel. 3, 21 ꝛc.) beschränkt war, auch auf die Sonne übertrugen. Es war dies ein Irrtum, aber er lag im Geiste der Zeit und findet in der damaligen orientalischen Sitte, wie wir sahen, seine volle Erklärung. Einen heidnischen Zug (Mangold a. a. O. S. 51) vermögen wir hierin nicht zu erkennen. —

Wenn endlich Mangold (a. a. O. S. 43) auf B. J. II, 8, 11 [1]) als das wichtigste Zeugnis für den Dualismus der Essener hinweist, dem zufolge sie die Präexistenz der Seele gelehrt, den Leib als Kerker der Seele angesehen und die Materie für die Quelle aller Sünde ausgegeben hätten, so sind dies allerdings die Hauptsätze der dualistischen Doctrin, aber ist dieses Zeugnis des Josephus hier, wo die für griechische Ohren empfindlichste Lehre berührt wird, so ganz unverdächtig? Warum verschweigt denn Josephus die essenische Lehre von der Auferstehung der Leiber,[2]) ja imputiert ihnen sogar eine direkte Verleugnung des Auferstehungsglaubens, wie man

[1]) Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ᾽ αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῦ, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λειπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγι τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν οἷον δὴ μακρᾶςδουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Ed. Bekker, Vol. V. p. 152.

[2]) Der essenische Charakter des 4. Buches der Oracula Sibyllina aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts ist doch kaum zu beanstanden. (Vgl. Ewald, Behandlung über Entstehung, Inhalt und Wert der Sibyllischen Bücher 1858 S. 44 f. Hilgenfeld, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie. 1871 I,



unschwer aus den Worten herauslesen kann: „Wenn die Seelen die Fesseln des Fleisches abgelegt, dann steigen sie wie von einer langen Knechtschaft befreit freudig aufwärts?" — besonders wenn man damit Josephus' persönliche zweideutige Ansicht über die Auferstehung der Leiber (B. J. III, 8, 5) vergleicht.

Offenbar fühlte er selbst, in welches Zwitterbild er die Essener brächte, wenn er auf der einen Seite sie als griechische Philosophen, als Adepten Plato's, der keine Auferstehung kennt, feierte, und auf der andern plötzlich wieder im Lichte altjüdischer Orthodoxie erscheinen ließe und unter den Bann eines Glaubens stellte, dem er selbst innerlich abhold [1]) und der den Hellenen gründlich verhaßt war. Daher unterdrückt er den unbequemen Lehrsatz und bringt so seine hellenisch-dualistische Doktrin fertig, die aber freilich in eine höchst naive Inkonsequenz ausläuft. Denn dieselben Seelen, welche die lästigen Fesseln der sinnlichen Umgebung soeben abgestreift, gelangen sofort in ein Reich, wo die Sinnlichkeit wieder in üppiger Blüte steht, in ein Land „ohne Regen und Schnee, ohne Hitze und Kälte, immer vom sanftesten Zephir befächelt, eine Insel der Seligen," [2]) wie sie die Alten geträumt und die griechische Sage mit reizenden Bildern schmückte, wo die Helden ihren ewigen Ruheabend feiern und die Halbgötter durch das Übermaß von Freude, die sie berauscht, den Neid der Götter erregen. Gerade so meint Josephus (*δοκοῦσι δέ μοι κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν*), wie die Griechen sich die „Inseln der Seligen" denken, sei die Vorstellung der Essener von ihrem „Lande über dem Ocean"

S. 44 f.; 1879 I, S. 130 f.; 1882, III, S. 283. Diese essenische Schrift spricht aber ausdrücklich von einer Auferstehung der Leiber:

Ὀστέα καὶ σποδιὴν αὐτὸς Θεὸς ἔμπαλιν ἀνδρῶν.
Μορφώσει, στήσει δὲ βροτοὺς πάλιν ὡς πάρος ἦσαν.

(Ed. Friedlieb IV, 180—181.)

Auch Hippolyt (Haed. IX, 27) der sich in der Schilderung der Essener sonst ganz mit Josephus deckt, entgeht diese Lücke, welche sein Gewährsmann offen ließ, nicht; er ergänzt sie mit den Worten: „ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σαρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον ὃν τρόπον ἤδη ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχή κ. τ. λ.

[1]) B J. III, 8, 5 ed. Bekker Vol. V. p. 266.

[2]) B. J. II, 8, 11: καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς (sc. ψυχαῖς), ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων, ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε καύμασι βαρυνόμενοι, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψύχει. Ed. Bekker Vol. V, 152. . . . . . δοκοῦσι δέ μοι κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν Ἕλληνες τοῖς τε ἀνδρείοις αὐτῶν, οὓς ἥρωας καὶ ἡμιθέους καλοῦσι, τὰς μακάρων νήσους ἀνατεθεικέναι. Ibid.

(τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν). Wie konnten aber die Essener auf eine so grobsinnliche Vorstellung des Jenseits verfallen, wenn die Leiber gar keinen Anteil am anderen Leben haben sollen? Warum überhaupt kehren die Seelen nicht wieder in jenen „reinen heiteren Äther“ (λεπτότατος αἰθήρ) zurück, von dem sie ausgiengen und den sie doch in ihrer körperlichen Gefangenschaft so schwer vermißten? Was thaten sie, die reinen Geister, nachdem sie die Hyle abgelegt, überhaupt noch auf Erden? Lauter Fragen, auf welche das Lehrsystem der Essener, sowie Josephus es gibt, keine Antwort hat.

Diesem Systeme fehlt offenbar der innere Zusammenhang. Es ist ein Gerüste aus Wahrheit und Dichtung zusammengefügt, mit jüdischen Vorstellungen sind griechische Elemente verwoben, uralte Ideen wurden, wie wir jetzt sagen würden, modernisiert, fremde Gedanken wurden mit den eigenen vermengt. Ein drastisches Beispiel liefert gerade die Darstellung von Scheol und Unterwelt[1]) und die Auferstehungslehre, die nicht blos eine Accomodation an den griechischen Sprachgebrauch, sondern auch an die hellenische Vorstellungsweise ist. Aber eben dadurch verliert der ganze Bericht an Zuverlässigkeit und sind überhaupt alle Angaben über den Glauben und die Anschauungen der Essener, soweit sie auf Mitteilungen des Josephus beruhen, nur mit äußerster Vorsicht hinzunehmen.[2])

Somit kommen wir zu dem Schlusse, daß, wenn auch auf grund der uns von Josephus und Philo überlieferten Nachrichten sich einige verwandte Züge zwischen dem Essenismus und der kolossischen Irrlehre nachweisen ließen, diese immerhin eine zu schwache Unterlage

[1]) B. J. II, 8, 11.

[2]) Vgl. Lucius a. a. O. S. 19. 29. Lightfoot p. 357. 370. 380.

Selbst Bloch, der sonst von Josephus eine ziemlich günstige Meinung hat, kann nicht umhin, zu gestehen, daß Josephus gern „in's Schöne male“ und daß er in allem, was ihn persönlich also wohl auch seine persönliche Anschauung betreffe, „mit der größten Vorsicht zu gebrauchen sei“. Die Quellen des Josephus Flavius in seiner Archäologie, Leipzig, Teubner 1879 S. 3. Vgl. auch Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 19.

Speziell über Josephus' Stellung zur Auferstehungslehre spricht sich Döllinger ganz in unserem Sinne aus: „Josephus vermeidet es, von der den Griechen so anstößigen Auferstehung des Leibes zu reden, und sagt dafür, die Seelen der Guten gingen in einen anderen Leib ein, oder: im Umschwunge der Weltperioden erhielten sie wieder reine Körper zur Wohnung. Seine Worte sind wohl absichtlich so gestellt, daß der Grieche aus denselben eine Metempsychose, der Jude die ihm wohlbekannte Auferstehungslehre herauslas.“ Heidentum und Judentum S. 754.

bilden würden, um darauf jenen Hochbau von Hypothesen aufzuführen, wie diejenigen thun müssen, welche eine Identität zwischen denselben herstellen wollen.

Dabei legen wir nicht einmal sonderlich viel Gewicht auf den Umstand, welchen Neander[1]) besonders hervorhebt, nämlich, daß im Kolosserbriefe gerade von den Eigentümlichkeiten der Essener auch nicht eine leise Spur sich findet. Es wird nichts erwähnt von ihren religiösen Waschungen, wo so genau zwischen reinem und reinerem Wasser unterschieden wurde (B. J. II, 8, 7), nichts von ihrer Magie, der sie sich nach (B. J. II, 8, 6 hingaben,[2]) nichts von der übertriebenen Wertschätzung ihrer Mahle, denen sie sogar einen Opfercharakter beilegten (B. J. II, 8, 5; Antqq. XVIII, 1, 5),[3]) nichts von ihren „fürchterlichen Eiden" (ὅρκους φρικώδεις), womit sie sich an ihre Ordensstatuten banden (B. J. II, 8, 8), nichts endlich von der so inhumanen Scheu vor allen Nicht-Essenern, die soweit ging, daß selbst der nähere Umgang mit den eigenen Novizen für sündhaft galt (B. J. II. 8, 10). Argumente a silentio beweisen eben wenig oder nichts.

3. Nach unserer Ansicht waren die kolossischen Irrlehrer, um es kurz zu sagen, gnostisch angehauchte Judaisten.

Daß sie Judaisten waren, haben wir schon gezeigt (vgl. S. 52—59), ihr Zusammenhang mit der sogenannten Gnosis dagegen ergibt sich aus folgenden Merkmalen:

Als einen Hauptzug an der kolossischen Irrlehre haben wir (S. 49. 69) vor allem jenen ungestümen Drang bezeichnet, Gebiete zu betreten (ἐμβατεύων), die unendlich weit über dem Culminationspunkt

---

[1]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamburg 1841, I, S. 436.

[2]) Ed. Bekker V. p. 149: σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τᾶ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.

Auf Magie deuten diesen Zug Zeller a. a. O. S. 298. Lightfoot p. 92 Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 129 und Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1882, III, S. 291.

[3]) Nach dem Vorgange Ritschl's (in Zellers theol. Jahrbüchern 1855 S. 323—337) werden die essenischen Mahlzeiten ziemlich allgemein als jene „Opfer" verstanden, von welchen Josephus sagt (Antqq. XVIII, 1, 5), die Essener vollbrächten sie in ihrem Kreise (ἐφ αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι). „Daß die Essener überhaupt nicht opferten", wie Lucius meint (a. a. O. S. 55), ist somit unrichtig. Unrichtig ist auch, wenn Mangold (a. a. O. S. 53 f.) eine Analogie zwischen den essenischen

menschlicher Kraft liegen, Dinge zu schauen, (ἐμβατεύων ἃ (μὴ) ἑόρακεν), die der Glaube nur ahnen läßt, und mit verwegenem Griffe den Schleier zu zerreißen, der zwischen Himmel und Erde liegt, und so der Gottheit ihr unantastbares Vorrecht, das sie in ihren Geheimnissen besitzt, gewissermaßen abzutrotzen.

Dies gelang freilich nicht. Gott ließ sich nun einmal in seinen unendlichen Räumen nicht finden, und so fing man an, ihn als den absolut „Unfaßbaren" und „Unzugänglichen" der Spekulation zu entziehen und sich an den Engeln als den „Mittelwesen" zwischen der Gottheit und Menschheit genügen zu lassen (S. 49, 69).

Ganz derselbe Zug begegnet uns beim Gnosticismus.

Unzufrieden mit dem gewöhnlichen Glaubensinhalte, ringt er ruhelos nach neuen Offenbarungen, verlangt statt des Glaubens Erkenntnis (γνῶσις), will sehen, was nie in seinen Gesichtskreis fällt, will das Unendliche an dem Endlichen messen, [1]) ein titanenhaftes Unternehmen, das sich nach und nach in ein Phantasiespiel verlor und Wesen und Gestalten schuf, die immer das dunkelste Gebiet im Gnosticismus bleiben werden, weil sie ungreifbare Schemen, flüchtige Schatten sind und unter den verschiedensten Namen immer dasselbe unbestimmte und unbestimmbare Ding bezeichnen, heißen diese Namen nun ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, ἄγγελοι, δυνάμεις, δαίμονες, ἄρχοντες oder Äonen.[2])

---

und therapeutischen Passah-Mahlen herausfindet, denn bei den Essenern fanden diese Mahle zweimal im Tage morgens und abends statt (B. J. II, 8, 5), bei den Therapeuten dagegen wurde das Passahmahl nur an wirklichen Festtagen, am Sabbate und in besonders feierlicher Weise an jedem 7. Sabbate begangen. (Pseudo-Philo, De vita contemplativa § 4 ed. Richter V, p. 311.) Damit fällt auch die weitere Hypothese Mangold's, daß in den essenischen Mahlen sich eine „Bethätigung dualistischer Anschauung" kundgegeben habe, weil „Passahmahl" nach essenischer Interpretation die „Befreiung von den Banden der Materie" symbolisiert habe.

[1]) „Der kühne Versuch des Gnosticismus, die Tiefen der Gottheit zu ergründen und zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, riß die Geister der christlichen Urzeit mit mächtigem Zauber fort, wie er noch in manchen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart nachwirkt." Hilgenfeld, die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. V.

„Es ist das uralte qualvolle Rätsel des Lebens, aber nicht des endlichen Lebens in seiner individuellen Beschränkung, sondern alles geistigen und leiblichen Lebens überhaupt, welchem der Gnosticismus eine neue Lösung zu geben verspricht." Lipsius, der Gnosticismus (in der allgemeinen Encyklop. von Ersch u. Gruber s. v. S. 226).

[2]) Man werfe uns mit diesen Namen keinen Anachronismus vor, denn wenn schon Irenaeus in dem Prooemium zu seinem Werke adv. haereses mit bezug

Immer sind es Worte ohne Inhalt, nie weiß man, ob man es mit wirklichen Hypostasen oder bloßen Abstraktionen zu thun hat und ob mit Göttern und Halbgöttern oder Geschöpfen, ob mit Emanationen im pantheistischen Sinne oder mit selbständigen der Gottheit gegenüberstehenden Urgewalten. —

Ein anderes Geheimnis, in dessen Enthüllung der Gnosticismus vergebens seine Kraft einsetzte und über dem er brütete mit der Qual eines Verzweifelnden, ohne ein anderes Resultat zu erhaschen als das einer Sysiphusarbeit, war die Frage:

„Woher die Welt und woher das Uebel in der Welt?“

Ausgehend vom kategorischen Obersatze: „Gott ist der absolut Unfaßbare“, sah sich die Gnosis durch das Gewicht ihrer eigenen verhängnisvollen Logik hinausgedrängt aus dem Kreise der altgläubigen Vorstellungen von Gott und Schöpfung. Sie sah zwischen Gott und der Welt eine gähnende Kluft, ja einen direkten Gegensatz, der auf keine Versöhnung wartet und eine solche auch nicht für möglich hält, denn Gott ist und bleibt für die Welt im physischen Sinne das schlechthin Gegensätzliche oder, wie die Späteren den Terminus faßten — ein „οὐκ ὢν θεός“.[1]) Also ist die Welt, so lautet der ebenso bestimmte Schlußsatz, nicht das Werk Gottes. Folglich kann Gott auch nicht die Ursache des Übels in der Welt sein, denn dieses hängt thatsächlich an der Welt, an ihrem stofflichen Gehalte, mit einem Worte, an der Materie.

---

auf 1. Tim. 1, 4 das Spiel mit den „γενεαλογίαι ματαίαι“ als den eigentlichen Typus des Gnosticismus hervorhebt und wenn nach dem Zeugnisse des Hippolytus (cf. Philosophumena VII, 21, 28; VIII, 8 ed. Miller) schon die ältesten Gnostiker bei ihrer Vorliebe für den biblischen und orthodoxen Sprachgebrauch eben diesem ihre Terminen entnahmen, so wird man zugeben können, daß wenigstens Ausdrücke wie ἄγγελοι, δαίμονες, ἐξουσίαι, δυνάμεις, die als Bezeichnung für überirdische Wesen doch nicht erst im zweiten Jahrhundert aufkamen (vgl. Langen a. a. O. S. 319), ihre Aufnahme in die gnostische Terminologie schon zu der Zeit fanden, wo der Gnosticismus anfing, sich in die jüdische Theologie einzuschleichen. Auf die Bedeutung der „δυνάμεις“ bei Philo als synonyme Benennung der „ἄγγελοι“ haben wir schon früher (S. 49) hingewiesen und ähnliche Synonyma mochten ja schon vor Philo im Umlauf gewesen sein, wie das Buch Henoch bezeugt, das bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert verlegt wird (vgl. Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift I, S. 40) und das schon die Unterscheidung von „Gewalten“ und „Herrschaften“ (c. 61, 10 ed. Dillmann) in der Geisterwelt kennt.

[1]) Cf. Philosoph, VII, 21.

Diese vollständige Trennung der Welt von Gott ist das eigentlich Ursprüngliche an der Gnosis,[1]) aus dieser Grundanschauung ergaben sich dann als unmittelbare Consequenzen jene Lehren, die man in der Folge als Hauptkriterien jeder gnostischen Richtung ansah, der Glaube an „Mittelwesen" und die Umgestaltung der Ethik zur Physik.

Da Gott als Weltschöpfer aufgegeben wurde, eine ewige Welt aber nach platonischer Betrachtungsweise (an dieser Genesis des Gnosticismus sollte sich füglich kein Zweifel mehr ansetzen) unmöglich ist, so kann die Welt nur durch Wesen entstanden sein, die an göttlichen Prädikaten, aber nicht am göttlichen Wesen participieren, die über der Welt stehen, aber nicht außer der Welt existieren, Wesen, die nicht Gott, aber auch nicht Weltgeschöpfe sind. Diese Distinction entschwand indes den Gnostikern sehr bald unter den Händen. Es machte sich ein starker Zug zum Polytheismus geltend, der besonders in der Lehre von „Pleroma" hervortrat, ein Ausdruck, der freilich erst dem valentinianischen System eigentümlich wurde, aber die Vorstellung, der er entsprang, ist jedenfalls älter. —

Da ferners die Materie der Sitz und die Quelle alles Bösen ist (Dualismus), so gibt es kein freies Böse im ethischen Sinne und die Erlösung ist nicht Reinigung und Heiligung des Willens, sondern gewaltsame Lostrennung von der Materie, also ein rein physischer Akt, der vom Menschen allein ausgeht und entweder durch Antagonismus gegen die Materie, also durch Ascese, sich bethätigt oder durch Indifferentismus, der selbst in der Wollust einer Herrschaft über die Materie sich rühmen wollte.[2])

---

[1]) Wenn Tertullian (De Praescr. c. 7; adv. Marc. I, 2) und später Eusebius (H. E. V; 27) den Gnosticismus von der Frage „πόθεν ἡ κακία" ausgehen ließen, so haben sie seine Wurzeln sicher nicht tief genug gesetzt, ein Irrtum, der sich übrigens aus der Zeit erklärt. Zu Zeiten Tertullians war es nicht mehr das metaphysische Wesen Gottes, was die gnostische Spekulation beschäftigte, ihr substantieller Inhalt hatte sich infolge der Berührung mit dem Christentum schon längst zur Soteriologie erweitert, bei der die Frage nach dem Ursprung des Bösen ja vor allem in betracht kam.

[2]) An Beispielen, welche diesen Satz grell illustrierten, hat es in der Geschichte des Gnosticismus nie gefehlt, vgl. Justin. Apolog. I, 26, 27; Iren. adv. haer. l. I, c. 25, n. 4; Clem. Al. Strom. l. III n. 24; Euseb. H. E. IV, 7; Epiphan. Haer. 26 n. 4.

Auch diese gnostischen Einzelzüge finden sich an der Kolosser Irrlehre wieder.

Die ganze apologetische Tendenz von Col. 1, 16—17 weist auf Gegner hin, welche die Engel an die Stelle des Weltschöpfers setzen.[1]) Die wiederholte und scharfe Betonung, daß der „Ersterzeugte" die Welt erschaffen und daß in ihm ihr Bestand sei und daß die Engel, auch die höchsten, unter ihm stehen, findet ihre Erklärung nur in dieser Tendenz.

Auch die „θρησκεία τῶν ἀγγέλων" (Col. 2, 18), die weit über das Maß einer erlaubten Engelverehrung hinausging und, wie der Ausdruck es nahe legt (vgl. S. 56 A. 1), an Götzendienst streifte, hatte ihre Parallele an den vergötterten Mittelwesen der Gnosis.[2])

Ferners beruhte die kolossische Entsagungstheorie, wie wir sahen, ganz auf dualistischen Voraussetzungen[3]) (vgl. S. 50, 72). Endlich verrät auch die Soteriologie, wie sie die kolossischen Irrlehren verstanden, auf den ersten Blick den gnostischen Hintergrund.

Der Gnosticismus kennt keine universelle Erlösung.

Einmal ist schon das Evangelium nicht für Alle, sondern nur für einen bestimmten Kreis Bevorzugter, derer nämlich, welche in sich die Anlage oder, wie die Gnostiker es nannten, das πνεῦμα zu einer höheren Auffassung, zum vollen Verständnis oder, wie der Lieblingsterminus lautete, zur Erkenntnis (γνῶσις) desselben besitzen.[4])

---

[1]) Daß unter den „θρόνοι", „κυριότητες", „ἀρχαί", „ἐξουσίαι" wirklich Engel gemeint sind, geht aus dem jüdischen Sprachgebrauch hervor, an den sich die Schrift in bezug auf Engelnamen auch sonst anlehnt (vgl. Rom. 8, 38; Ephes. 1, 21, 1. Petr. 3, 22 ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων). Daß in Kol. 1, 16 die höchsten Engel gemeint sind, deuten die Namen an, und daß gerade sie genannt sind, sollte eben die prinzipale Machtstellung Christi allen Engeln gegenüber besonders markieren.

[2]) Nach Iren. I, 25, 6 hatte der gnostische Kultus eine dem heidnischen Mysterienwesen nachgebildete Form angenommen, war somit in eine Art Götzendienst ausgeartet.

[3]) Vgl. Baur, die christl. Gnosis S. 460. „Der dualistische Charakter der Gnosis kann selbst in den emanatistischen und pantheistischen Systemen nicht geleugnet werden." Lipsius, der Gnosticismus a. a. O. S. 234.

[4]) „Diese Zweiteilung der Menschen erscheint nicht bloß in den ältesten Systemen als die eigentlich ursprüngliche, sondern sie blickt auch durch künstlichere Scheidungen überall wieder als die eigentliche Grundlage hindurch." Lipsius a. a. O. S. 241. Nach Clem. Al. (Strom. II, 7) schied Basilides zwischen „Kindern

Dann weiß der Gnosticismus von keiner Menschwerdung Gottes, seine Theorie über Gott und Welt schließen eine solche Lehre direkt aus. Demgemäß ist ihm auch der Erlösungsprozeß keine göttliche That und hat auch keinen Einfluß auf die ethische Seite des Menschen, besteht vielmehr in der allmählichen Freisetzung des Geistes aus den Banden der Materie,[1]) und kann sich auch nur an jenen Menschen vollziehen, welche ihr πνεῦμα von guten Geistern empfangen haben.[2])

Nun vergleiche man mit diesen Sätzen die Argumentation im Kolosserbriefe und man wird den Eindruck empfangen, daß sie nur unter dem Gesichtspunkte einer antignostischen Tendenz vollkommen begriffen werden kann.

1. Wird die Universalität des Evangeliums in stark prononcierten Sätzen gelehrt:

   „Auch sie, die Leser, seien für die volle und ganze Erkenntnis des Geheimnisses Gottes befähigt.

   Col. 2, 2: *εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ.*

   Die so gehäufte Fülle der Worte läßt denn doch auf eine bestimmte Absicht schließen.

   Dieselbe Absicht gibt sich kund, wo der Apostel versichert, das Evangelium werde Allen verkündet und zwar Allen ganz ohne jegliche Verkürzung. Col. 1, 28, vgl. S. 45.

2. Wird die Erlösung als göttliche That an dem „göttlichen Pleroma" des Erlösers bewiesen.

---

der Welt" und „Kindern des Lichtes", die ersteren werden dem „Archon", dem Beherrscher des κόσμος, die anderen der „Ekloge", der von der σοφία Erwählten, zugeteilt. Dieselbe schroffe Scheidung der Menschen begegnet uns im Systeme Saturnins (Philosoph. VII, 28, 12). cf. Philo, De execr. Mangey p. 436.

[1]) Einen ergreifend elegischen Ausdruck findet diese gnostische Erlösungsidee in der Gegenüberstellung der ἄνω Σοφία und κάτω Σοφία oder Achamoth. Die letztere ist der im Leibe gefesselte Geist, er ringt und kämpft unter den stärksten Affecten der Trauer und des Schmerzes, unter quälender Angst und banger Furcht nach Freiheit, er will zurück zum Unendlichen, kann es aber nur nach und mittels Reinigung von allen sinnlichen Affecten. Vgl. Iren. adv. haer. I, 4, 1—3.

[2]) Die Unterscheidung von guten und bösen Geistern (Engeln), welche bei der Schöpfung mitgewirkt haben, findet sich schon bei den ältesten Gnostikern vgl. Iren. adv. haer. 1, 28, 1; Philosoph. VII, 28.

Offenbar verhält sich Kol. 2, 9: „Weil (ὅτι) in ihm (Christus) die ganze Fülle der Gottheit leibhaft (σωματικῶς) wohnt" — zu Kol. 2, 8: „Sehet zu, daß euch Niemand verführe durch die Weltweisheit und eitlen Trug nach der Überlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus" — wie der Grund zur Folge, andernfalls wäre ja das „ὅτι" in V. 8 bedeutungslos.

Wir haben schon früher (S. 47) aus dem Zusammenfluß dieser beiden Verse die Christologie der kolossischen Irrlehrer herauskonstruiert, darnach sprachen sie Christo die volle Gottheit ab, leugneten seine gottmenschliche Würde und zogen wohl selbst seine leibliche Erscheinungsweise in Zweifel. Christus ist in ihren Augen nicht Gott und nicht Mensch, sondern ein Engel. V. 10 gestattet keinen anderen Schluß. Feierlich und energisch betont der Apostel: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

Ἀρχὴ und ἐξουσία sind mit Rücksicht auf Kol. 1, 16 offenbar in concretem Sinne, mithin als Engel-Kategorien, zu fassen. Unter diese Engel-Mächte kann aber Christus nicht rangiert werden, da er ihr Haupt ist.

Diese apologetische Beziehung des Verses findet ihre volle Erklärung und Bestätigung im Folgenden:

Man hat es auffallend und für die Echtheit des Briefes sogar bedenklich gefunden, daß der Apostel in V. 9 den im Munde der späteren Gnostiker so geläufigen Terminus „πλήρωμα" gebrauchte.

Nun darf vor allem das Wort nicht aus dem Zusammenhang gerissen und als vollständig isolierter, nur für einen ganz bestimmten Begriff exponierter Terminus gefaßt werden, ferners wird man zugeben, daß das Wort schon längst vor den Gnostikern in der griechischen Sprache existierte, weiters läßt sich der Fall ja auch so denken, daß nicht der Autor des Kolosserbriefes von den Gnostikern, sondern diese von ihm den Ausdruck entlehnten, um so mehr als die Gnostiker in der Accomodation an den biblischen Sprachgebrauch ein geradezu heilloses Spiel trieben, und endlich wird Niemand an der Möglichkeit zweifeln, daß die Vorstellungsweise oder der Ideengang der Irrlehrer auf die Wahl des Ausdruckes nicht ohne Einfluß sein konnte. Steht die apologetisch-polemische Tendenz

des Briefes, wie wir nachzuweisen suchten, außer Zweifel, so wird der Apostel mitunter auch Ausdrücke gewählt haben, durch welche diese Tendenz ganz besonders klar hindurch leuchtete.

Dachten sich nun die Gegner in ächt philonischem Sinne die „Engel" als Selbstmanifestationen Gottes, als Ringe einer Kette (*δεσμοὶ τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι*),[1]) von denen wohl jeder für sich (als Hypostase) existiert, aber erst in ihrem Zusammenspiel zum Ganzen, zur Kette, mit anderen Worten erst in ihrer Synthese zur gesamten Gottheit werden, so hatte der Apostel in „*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*"[2]) seine Antithese auf den kürzesten und die orthodoxe Lehre zugleich auf ihren völlig adäquaten Ausdruck gebracht.

Daß aber die kolossischen Irrlehrer in ihrer Angelologie eine gewisse Congruenz mit Philo aufwiesen, nur in den Consequenzen vielleicht weniger vorsichtig, dafür aber logischer verfuhren, indem sie ihre Angelologie in offenkundiger Weise bis zur Angelolatrie steigerten, haben wir im Anschluß an Kol. 2, 18 schon früher (S. 56) gezeigt. Damit ist aber schon der gnosticierende Charakter dieser kolossischen Engellehre außer Zweifel gesetzt. Denn sobald die Engel mit einer Art Apotheose umgeben werden, wie es in Kolossä der Fall war, so ist ihnen eben damit eine Stellung im Universum angewiesen, die sich ganz mit jener deckt, welche in der Gnosis die „Mittelwesen" einnehmen. Damit hört aber auch der Glaube an einen Mittler auf, Christus ist nur ein Glied in der unendlichen Kette von Gliedern, aus denen sich das ge-

---

[1]) De Abrah. ed Mangey II, 17.
De migratione Abrah. Mangey I, 464.

[2]) Πλήρωμα ist nach neutestamentl. Sprachgebrauche stets im passiven Sinne also = id quod impletur zu verstehen. In demselben Sinne wird es auch in den ignatianischen Briefen verstanden, so im Briefe an die Epheser: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει Θεοῦ πατρὸς πληρώματι . . . τῇ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ. und in dem Briefe an die Trallianer: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος . . , ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν . . . ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι.

Smith denkt hier an die Gesamtheit der Trallianer, Bunsen an die Fülle der hl. Gewalt des Ignatius, Funk an die Fülle der Gnade, die Ignatius nach apostolischer Sitte den Trallianern wünscht.

samte Vermittlungsprinzip constituiert. Die Erlösung wird zu einem rein kosmischen Prozesse, und eine höhere Idee hatte in der That auch die Gnosis von der Erlösung nicht.

So verstehen wir die ganze Tragweite von Kol. 2, 9. Christus ist dem Apostel die einzige und alleinige Selbstmanifestation Gottes, in ihm wohnt ja das ganze Pleroma, die ganze Fülle der Gottheit. Nicht bloß die eine oder andere Eigenschaft, die eine oder andere Idee Gottes kommt an ihm zur Entfaltung, sondern das ganze göttliche Wesen zeigt sich an ihm „in körperlicher Erscheinung" [1]) (vgl. Phil. 2, 8).

Darum ist Christus nicht ein Ring an der Verbindungskette zwischen dem Diesseits und Jenseits, sondern diese Kette selbst, er ist der einzige Mittler [2]) zwischen Himmel und Erde und er hat diese Vermittlung bewirkt durch seinen Kreuzestod (Col. 1, 20).

3. Gegenüber der einseitigen Subjectivierung der Erlösung, wie sich die Gnosis dieselbe vorstellte (vgl. auch S. 84 f.), bezeugt dann der Apostel an verschiedenen Stellen des Briefes sowohl die extensive wie intensive Universalität dieser Erlösung.

Der am Kreuze vollzogene Versöhnungsakt (εἰρηνοποιήσας) zwischen Gott und der Welt subjectiviert sich an jedem

---

[1]) σωματικῶς kann sprachlich nichts anderes bedeuten als corporeus. Übrigens enthält der Ausdruck wohl eine absichtliche Wendung gegen die Betrachtungsweise der Irrlehren. War ihnen Christus ein Engel, so mußte sich ihre Vorstellung von seinem irdischen Leben, entsprechend den jüdischen Angelophanien, doketisch gestalten. Vgl. Philo Fragm. ex libr. I, quaest. in Gen. Mang. II, p. 656: Πνευματικὴ δὲ ἡ τῶν ἀγγέλων οὐσία. Ἐικάζονται δὲ πολλάκις ἀνθρώπων ἰδέαις πρὸς τὰς ὑποκειμένας χρείας μεταμορφούμενοι.

[2]) Wenn der Apostel 1. Tim. 2, 5 gerade auf den einen Mittler so starken Accent legt: εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς — was gerade an dieser Stelle um so mehr auffällt, als, wie γὰρ andeutet und der Zusammenhang nahe legt, der Satz als absichtliche Einschaltung erscheint, nur um einen Gedanken schnell anzubringen, der pötzlich den Ideengang unterbrach, so mußte der Apostel wohl einen bestimmten historischen Vorgang im Auge haben und dieser mochte kein anderer gewesen sein, als der häretische Versuch, Christi seines einzigen und alleinigen Mittleramtes zu entkleiden und zugleich seine menschliche Natur ihm abzusprechen. Wird diese antithetische Beziehung von 1. Tim. 2, 5 zugestanden, dann ist auf grund der nachgewiesenen Ähnlichkeit der Irrlehrer von Kolossä und Ephesus (vgl. S. 56 f.) der im Texte gezeichnete Gedankengang der correcte Ausdruck dessen, was dem Geiste des Apostels vorlag.

Einzelnen und zwar durch Sündenvergebung und innere Heiligung. Diese Sündenvergebung ist universell — extensiv und intensiv:

Extensiv, Allen werden alle Sünden vergeben, (Col. 1, 20. 21. 2, 13.) Vgl. S. 44 f.

Intensiv, die innere Heiligung ist nicht eine gewaltsame Losschälung von der Materie, nicht eine unnatürliche Unterdrückung aller sinnlichen Affecte, sondern eine Vergeistigung derselben. Ein höheres Lebensprinzip, Christus, zeigt sich im Menschen wirksam, aus diesem Prinzipe entwickelt sich ein neues Leben, ein Leben mit Christus (*σ υ ν ε ζ ω π ο ί η σ ε ν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ* Col. 2. 13) und die Äußerung dieses Lebens ist heilige Gesinnung und untadelhafter Wandel (vgl. Col. 1. 22), denn das Leben mit Christus, dem Verklärten (Col., 3, 1), ist ein Leben, das mehr dem Himmel als der Erde angehört, ist nicht ein Wüten gegen den eigenen Leib (*ἀφειδία τοῦ σώματος*), sondern ein geistiges Ertöten aller irdisch-sinnlichen Gesinnung.[1])

Wem es mit dieser „Abtötung" ernst ist, der bricht mit seiner Vergangenheit, legt jede Erinnerung daran beiseite, wie man ein altes, verbrauchtes Gewand bei seite legt (*ἐκδυσάμενοι*), um es nie mehr zu tragen, und schmückt sich mit einem neuen Gewand (*ἐνδυσάμενοι τὸν νέον*), das nimmer altert, stets in unvergänglicher Frische sich erhält (*ἀνακαινούμενον* Praesens!) mit dem Gewande der Gottes-Ebenbildlichkeit (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*). Das ist der herrlichste Lohn, den die ächte, christliche Gnosis (= *ἐπίγνωσις*), bei der Wissen[2])

---

[1]) Col. 3, 5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Daß der Apostel die νέκρωσις im geistigen Sinne versteht, beweisen die Zusätze πορνείαν, ἀκαρθασίαν κ. τ. λ., welche nur die Bedeutung der νέκρωσις verdeutlichen sollen.

[2]) Keine Erkenntnis ohne Leben, dieser Gedanke leuchtet in der Schrift überall durch, wo in ihr von wahrer Gnosis die Rede ist. Vgl. Joh. 10, 14; 17, 3; 1. Cor. 8, 3; Gal. 4, 9; 2. Tim. 2, 19; Tit. 1, 16; Hebr. 8, 11; 13, 23; 1. Joh. 2, 3. Im Briefe an Diognet (c. 12) findet sich derselbe Gedanke in prägnantester Form: „Wer ohne wahre, vom Leben bezeugte Erkenntnis etwas zu erkennen meint, der erkennt nicht. Dein Herz sei deine Erkenntnis; das Leben die wahre, aufgenommene Erkenntnis. Ἤτω σοι καρδία γνῶσις ζωὴ δὲ λόγος ἀληθὴς χωρούμενος).

und Leben unter einen Begriff fallen, aus ihrem stillen[1]) Ringen und Kämpfen schöpft. In der That, ein unvergleichlich glänzenderes Ziel, als jenes war, womit die falsche Gnosis lockte, die von Reichen träumte, die nur Wenige deuten und Niemanden befriedigen konnten!

4. So sehr nun nach dem Gesagten der Zusammenhang zwischen der kolossischen Irrlehre und dem Gnostcismus außer allem Zweifel ist, so kann man doch noch nicht an ein bestimmtes gnostisches System denken. Die Systeme gehören einer etwas späteren Zeit an, wenigstens insoweit sie unter bestimmten Namen auftreten. Dagegen kann man sagen, der Ausgangspunkt der kolossischen Irrlehre war offenbar Alexandria, beziehungsweise die alexandrinische Religionsphilosophie mit ihrem Repräsentanten Philo.

Wir sind bei der Untersuchung der kolossischen Irrlehre auf so viele philonische Ideen gestoßen,[2]) daß eine solche Verwandtschaft unmöglich zufällig sein kann, sondern einen inneren Zusammenhang voraussetzt; und darum haben jene, welche die kolossische Irrlehre für einen Ableger der alexandrinischen Religionsphilosophie mit gnostischer Tendenz erklären, denn die Gnosis ist ja nur eine Umbildung jener in's Christentum,[3]) alle Wahrscheinlichkeit für sich.

Erhöht wird diese Wahrscheinlichkeit wenigstens in betreff der gnostischen Seite der Irrlehre durch den ganz auffallenden Parellelismus, der sich zwischen ihr und dem gnostischen System des Sarturnilus (oder Saturninus) verfolgen läßt. Wir finden in dem letzteren fast alle Merkmale wieder, die wir aus der Polemik des Kolosserbriefes herausgeschält haben. Auf diese Kongruenz wurde schon bei einer anderen Gelegenheit hingewiesen.[4]) Dem dort Gesagten möchten wir nur noch die Bemerkung anfügen:

Es kann ja sein, daß die Expansivkraft der kolossischen Irrlehre bis Antiochia reichte, die lokalen Verhältnisse wenigstens konnten

[1]) Col. 3, 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.

[2]) Vgl. S. 49, 50, 85, 86 f. vgl. auch Philo. De Somniis ,ed. Mangey I, 630, 641. De Legat. ad Caj. ed. Mangey II, 546; ferner Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846, Seite 245 f. über den philonischen Logos als „Engel". Seite 249 f. aber die philonischen Engel als „göttliche Mittelwesen".

[3]) Was fast allgemein zugegeben wird.

[4]) Vgl. Henle, Der Evangelist Johannes u. s. w. S. 46—48.

einer solchen Verbreitung nur günstig sein. Das Lykusthal und Syrien waren sowohl durch die große Heerstraße, die man die syrische nannte, als auch durch die vielen historischen Erinnerungen, die sie gemeinsam hatten, einander sehr nahe gerückt. Das Lykusthal stand beinahe zwei Jahrhunderte unter syrischer Herrschaft, seine bedeutendsten Städte Apamea und Laodicea waren syrische Gründungen, trugen den Namen von syrischen Fürstinen und Laodicea besaß sogar ein „syrisches Thor" (*αἱ Σύριαι πύλαι*). Somit konnte es ganz leicht geschehen, daß bei dem fortwährenden Verkehre, der zwischen beiden Ländern bestand, eine Bewegung, die im Lykusthale um sich griff, nach und nach auch ihren Weg nach Syrien fand. Denn daß die Irrlehre trotz des so energischen Desaveu's, das sie durch den Apostel erfahren, nicht erlosch, sondern fortwucherte, bezeugen die tiefen und nachhaltigen Spuren, die sie noch in späteren Jahrhunderten zurückließ, Spuren, wie sie sich besonders in jener Häresie zeigten, welche das Concil von Laodicea[1]) (um die Mitte des 4. Jahrhunderts) zu bekämpfen hatte. Wir setzen die betreffenden Canones her:

Can. 29: „Daß die Christen nicht judaisieren und am Sabbat nicht müßig sein, sondern an diesem Tage arbeiten sollen; den Tag des Herrn aber sollen sie besonders ehren und wenn möglich an demselben nicht arbeiten als Christen. Werden sie aber als Judaisten erfunden, so sollen sie von Christus ausgeschlossen sein".[2])

Can. 35: „Daß die Christen die Kirche Gottes nicht verlassen und sich abwenden und die Engel verehren und einen Kult (der Engel) einführen sollen. Dies ist verboten. Wer nun dieser verborgenen Abgötterei (*ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ*) sich zugethan zeigt, der sei Anathema, weil er unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, verließ und zur Abgötterei übertrat.[3])

Can. 37: „Daß man von den Juden und Häretikern keine Festgeschenke annehmen und auch die Feste nicht mit ihnen halten soll.[4])

Can. 38: Daß man von den Juden keine ungesäuerten Brode annehmen und an ihrem Frevel sich nicht beteiligen soll.

Diese Häresie hatte sich mit einer solchen Zähigkeit im Lande festgesetzt, daß sie auch dem Machtspruche eines Concils nicht wich, wie

---

[1]) Harduin Collect. Concil. I, 787. Hefele, Conciliengeschichte I, 767 ff.
[2]) Vgl. Kol. 2, 16.
[3]) Vgl. Kol. 2, 18.
[4]) Vgl. Kol. 2, 16.

dies Theodoret von Cyrus in seinem Commentar zum Kolosserbrief bezeugt, wo er zu Kol. 2, 18 die Bemerkung macht, diese Krankheit (*τοῦτο τὸ πάθος*) habe sich in Phrygien und Pisidien lange erhalten und noch im 5. Jahrhundert finde man in diesen und den angrenzenden Gegenden dem Erzengel Michael geweihte Gebetshäuser.[1])

Den Grund dieses Engelkultus findet Theodoret ganz richtig in der abstract monistischen Gottesidee der Phryger,[2]) also genau dieselbe Wurzel, aus der die kolossische Irrlehre speziell die *„θρησκεία τῶν ἀγγέλων“* entsprang.[3])

Schon aus diesem Grunde kann man sich nicht auf den Canon 35 und den angefügten Commentar als Beweis gegen die Engelverehrung überhaupt berufen. Denn ein geordneter Engelkultus ist durch unseren Canon nicht verboten und die von Theodoret erwähnten *„εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαήλ“* waren wohl Pflanzstätten des Aberglaubens, wenigstens trifft dies bei der „Michaelskirche“ in Chonä sicher zu, die man mit einer ganzen Reihe wunderbarer Ereignisse in Verbindung brachte. Einmal wird als Gründer derselben der schon im Kolosserbriefe (4, 17) und Briefe an Philemon (V. 1) erwähnte Archippus bezeichnet! Dann läßt man die Kirche infolge vieler Wunder entstehen, die durch ein vom hl. Johannes gesegnetes und dort aufbewahrtes Wasser geschehen seien, und endlich knüpfte sich an sie die Sage, es hätten einmal die Heiden aus Haß gegen den Tempel den Fluß Chrysus (verstümmelter Name eines Nebenflusses des Lykus, der als Lykokas erwähnt wird) auf denselben zugeleitet. Derselbe sei jedoch durch himmlischen Beistand in die entgegengesetzte Richtung umgelenkt worden. Darauf hätten die Heiden es mit den beiden anderen Flüssen, dem Kuphos und Lykokas, versucht, aber wieder ohne Erfolg, denn der Erzengel Michael selbst sei den bedrängten Choniaten und seiner Kirche zu Hilfe gekommen, indem er mit seiner Lanze an den Felsen geschlagen und einen Schlund geöffnet habe, in welchen die Wassermasse gefallen sei. Von diesem Wunder

---

[1]) Theodoret Opp. T. III, p. 490 (Migne Ser. Gr. 82 pag. 614).

[2]) Τοῦτο τοίνον συνεβούλευον ᾿εκεῖνοι γίνεσθαι, ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι καὶ λέγοντες, ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ἀνεφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος, καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι. l. c.

[3]) Vgl. S. 49.

(ἀπὸ αὐτὸ τό θαῦμα), besser von diesem „Schlunde" (χώνη), an dem das Wunder geschehen sein soll, habe die Stadt Kolossä den Namen „Chonä" erhalten. [1])

Diese Sage ist nur die Umbildung einer älteren heidnischen, der zufolge Marsyas dasselbe Wunder vollbrachte, das in der christlichen Legende dem Erzengel Michael zugedacht wurde. Bei einem Einfalle der Gallier, so berichtet Pausanias (X, 30, 9), sei Marsias der Stadt Kelänä mit dem Wasser seines Flusses (durch eine Überschwemmung?) und mit seinem Flötenspiel zu Hilfe gekommen.

So wie sich nun um diesen einen Tempel zu Chonä soviel des Sagenhaften gewoben hatte, ebenso mag es bei den anderen „Michaelskirchen" der Fall gewesen sein. Die heidnischen Elemente überwogen lange Zeit noch die christlichen oder ließen dieselben nicht zum vollen Durchbruche kommen, und dagegen mußte die Kirche reagieren.

---

[1]) Goar Nota ad Scylitzam (ap. Ge. Cedren. Excerpta ex Breviario historico ed. Bonn p. 686 ed. Paris p. 834).

Atzberger Dr. L., die Logoslehre des heiligen Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. (Gekrönte Preisschrift.) gr. 8. 1880. 3 M 60 ₰.

Atzberger Dr. L., die Unsündlichkeit Christi. Historisch-dogmatisch dargestellt. 1882. gr. 8. 3 M 60 ₰.

Decreta authentica S. R. Congregationis cum notis Gardellini et instructio Clementina cum commentariis in usum cleri commodiorem ordine alphabetico concinnata opera et studio Wolfg. Mühlbauer, caeremoniarii etc. gr. 8. 1862/67. 3 Tomi. 50 M

Supplementum. 3 Tomi. 52 M 50 ₰.

Deutinger, Dr. M., der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben von Lorenz Kastner. 8. 1866. 3 M.

Eberhard A., monotheistische Philosophie. Grundgedanke einer positiven Philosophie. 8. 1861. 2 M 80 ₰.

Gams, P., O. S. B., Hierarchia catholica Pio IX. Pontifice Romano. Supplementum I ad opus: Series episcoporum ecclesiae catholicae 1873 editum. 4. 1879. 6 M

Grimm J., die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. gr. 8. 1854. 2 M 40 ₰.

Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, aus dem Syrischen übersetzt mit einer Abhandlung über die Tritheiten von Dr. J. M. Schönfelder. 8. 1861. 4 M 80 ₰.

Haneberg Dr. Daniel Bonifaz von, Evangelium Johannes, übersetzt und erklärt. Mit dem Bildnisse und einem Lebensumrisse des Verfassers versehen. Herausgegeben von Dr. P. Schegg. 2 Bde. 8. (Zugleich: Schegg, die hl. Evangelien 9. und 10. Thl.) 25 M

Henle Dr. Franz Anton, der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. Eine historisch-dogmatische Abhandlung. gr. 8. Preis 3 M

Ernst Stahl'sche Buchdruckerei, München.

